ALEXANDER PFÄNDER

ETHIK

(ETHISCHE WERTLEHRE UND ETHISCHE SOLLENSLEHRE)

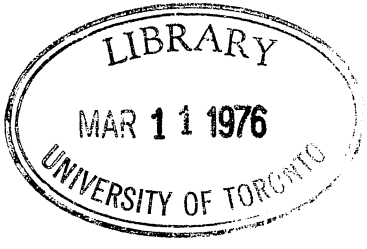
IN KURZER DARSTELLUNG

Aus dem Nachlaß
herausgegeben
von
Peter Schwaald

1973

WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN

BJ
1114
P46



© 1973 Wilhelm Fink Verlag, München
Satz und Druck: Eder & Poehlmann, München
Buchbinderarbeiten: Endres, München
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

INHALT

Die Nachlaßwerke Alexander Pfänders. Gesamtvorwort zu den Schriften aus dem Nachlaß zur Phänomenologie und Ethik. *Von H. Spiegelberg* 11
Vorbemerkungen des Herausgebers 16

EINLEITUNG: VORLÄUFIGE AUFHELLUNG DESSEN, WAS ETHIK IST

1. Gegenstand, Aufgabe, Voraussetzungen und Einteilung der Ethik 20
2. Ethische Meinungen über Verhalten von Menschen . . 21
3. Geschichte der Ethik als Wissenschaft 23
4. Die Ethik als systematische Wissenschaft vom Sittlichen 24

ERSTER TEIL DER ETHIK: DIE WERTETHIK

I. Einteilung und Ordnung der Hauptprobleme der Wertethik . 27

II. Das erste Hauptproblem der Wertethik: Die Frage nach dem letzten und eigentlichen Träger ethischer Werte 28
   1. Erläuterung dieses Problems 28
   2. Lösung dieses Problems 29

III. Das zweite Hauptproblem der Wertethik: Das Problem der Willensfreiheit 32
   1. Die falschen Thesen zur Willensfreiheit 33
   2. Die richtige Lösung des Problems der Willensfreiheit: Klärung dessen, was mit der Willensfreiheit gemeint und welche Willensfreiheit ethisch bedeutsam ist 34
      a. Sinnklärung 34
      b. Wesenserkenntnis 35
      c. Erfahrungserkenntnis 35
      d. Klärung dessen, welche Willensfreiheit ethisch bedeutsam ist 36

IV. Das dritte Hauptproblem der Wertethik: Was sind ethische Werte? 37
   1. Die allgemeine Wertphilosophie 37
      a. Die Tatsachen des Wertens 37

b. Die Werte überhaupt und die Wertblindheit . . 40
c. Die Grunderkenntnis der allgemeinen Wertphilosophie 41
d. Hinführung zur Wertphänomenologie 44
α. Der naive Wertglaube 44
Der Umkreis der Wertprädikate (44) — Der Umkreis der Wertgegenstände (44)
β. Die Erschütterung des naiven Wertglaubens . . 46
γ. Die Werte und der Sinn des seelischen Lebens . 48
δ. Der Wertnihilismus und die Sinnlosigkeit des menschlichen Seelenlebens 48
ε. Vergebliche Ausflüchte aus der Wertöde . . . 49
ζ. Die Wertphilosophie 50
e. Die Wertphänomenologie 52
Einleitung (52) — Sinnklärung (53) — Urteilsenthaltung (Epoché) (54) — Phänomenologie des Wertbewußtseins (54) — Was heißt „Werte sind apriori erkennbar"? (56) — Was heißt „Realisierung von Werten"? (56) — Der Wertrelativismus (sieben Behauptungen und ihre Kritik) (57) — Übersicht (61)
2. Die spezifisch ethischen Werte 61
a. Spezialisierung der obigen allgemeinen Erkenntnisse 61
b. Eigenart der ethischen Werte und der ethischen Wertfindung 62

V. Das vierte Hauptproblem der Wertethik: Der letzte sachliche Grund der ethischen Werte 63
A. Erläuterung des Problems 63
Methoden der Erkenntnis des Grundes (65) — Die Gruppen der möglichen Theorien über den Grund (65)
B. Die falschen ethischen Theorien 66
1. Die erste Gruppe der falschen Theorien über den letzten sachlichen Grund der ethischen Werte: Die Folgentheorien 67
a. Die Folgentheorien: Allgemein 67
These (67) — Begründung der These (67) — Struktur dieser Theorien (67) — Allgemeine Kritik der ethischen Theorien der Folgen (67)
b. Spezielle Folgentheorien 68
α. Lust, Glück, Wohl als wertvolle Folgen (Eudämonistische Ethiken als Folgenethiken) 68
These (69) — Begründung (69) — Kritik der Begründung der eudämonistischen ethischen Theorien (70) — Kritik der These (70) — Resultat (71) — Ausflüchte in eine andere Theorienart (71) — Resultat (72) — Andere Folgen (73)

β. Die Folgen für das Leben (Vitalistische Ethiken als Folgenethiken) 74
These (74) — Begründung (74) — Kritik der These (74) — Kritik der Begründung (75) — Die Ausflüchte (75)
γ. Machtethik als Folgenethik 75
These (75) — Begründung (76) — Kritik der These (76) — Kritik der Begründung (76)
δ. Sozialethik als Folgenethik 76
These (76) — Begründung (77) — Kritik der These (77) — Kritik der Begründung (77) — Ausflüchte (78)
ε. Kulturethik als Folgenethik 78
These (78) — Begründung (78) — Kritik der These (79) — Kritik der Begründung (79)
ζ. Argumente gegen jede Folgenethik überhaupt . 79
Resultat (80)

2. Die zweite Gruppe der falschen Theorien über den letzten sachlichen Grund der ethischen Werte: Die Theorien der realen Gründe des Verhaltens 81
a. Die Triebfedern und Gefühle, aus denen das Verhalten hervorgeht, als reale Gründe 81
α. Die Schopenhauersche Mitleidsmoral 81
Thesen (82) — Kritik der Schopenhauerschen Mitleidsmoral (82)
β. Die Moral der Selbstlosigkeit 83
These (83) — Kritik (83)
γ. Kritik der Moral des Mitleids und der Selbstlosigkeit 84
δ. Die Liebesmoral 85
These (85) — Kritik der Liebesmoral (85) — Ausflucht (85)
ε. Radikale Kritik dieser Theorien 86
b. Die Person als realer Grund (Die Personmoral) . . 86
These (86) — Begründung (87) — Kritik (87)

3. Die dritte Gruppe der falschen Theorien über den letzten sachlichen Grund der ethischen Werte: Die Theorien der im Verhalten selbst liegenden Gründe 88
a. Die Zweck- oder Absichtstheorien 88
These (88) — Allgemeine Kritik (89) — Resultat der allgemeinen Kritik der Zweck- oder Absichtsethiken (90) — Kritik dieser speziellen Absichts- oder Zwecktheorien (90)

b. Die Wertordnungsethik 91
1. Beispiel: Der Räuber (91) — 2. Beispiel: Der Grausame (91) — These (91) — Notwendige Ergänzungen zu dieser Wertordnungstheorie (92) — Darstellung und Kritik der Wertordnungsethik (92) — Resultat (94)
c. Die formale Ethik Kants 95
α. Die I. Form der Kantischen Ethik: Der Grund ist die Form des freitätigen Verhaltens 95
These (95) — Einleitung (95) — Materie und Form (96) — Resultat (97) — Erläuterung an Kants Beispielen (97) — Einführung des Pflichtbegriffs (98) — Kritik der Kantischen Ethik als Theorie von dem Grund des ethischen Wertes (99): Das I. Moment: Die Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetz (99) ⟨Gegen die Begründung (99), Gegen die These (99), Prinzipielle Einsicht (100)⟩, Das II. Moment: Alleiniger Bestimmungsgrund der Legalität (100) ⟨Kritik (100), Resultat (101)⟩
β. Die II. Form der Kantischen Ethik: Der Grund ist die Menschheit in jeder Person als Selbstzweck 102
Darstellung (102) — Zur Erläuterung (102) — Kritik (103)
C. Die richtige Theorie über den letzten sachlichen Grund der ethischen Werte: Die Ethik der vernünftigen Menschennatur 104
a. Darstellung der Ethik der vernünftigen Menschennatur (Die aristotelisch-scholastische Ethik der vernünftigen Menschennatur) 104
b. Zur Kritik der Ethik der vernünftigen Menschennatur und die Lösung des Problems von der letzten Grundlage der ethischen Werte 111

VI. Religiöser Abschluß der Wertethik (Hypothetische Skizze) . . 119

ZWEITER TEIL DER ETHIK: DIE SOLLENSETHIK

I. Einleitung 121
1. Die Aufgabe der Sollensethik 121
2. Allgemeines über Forderungen überhaupt 122
3. Ethische Forderungen 123
Das Geforderte bei ethischen Forderungen (125) — Die Eigenart der sittlichen Forderungen (125) — Ethische Werte und ethische Forderungen (127): I. Ihre Verschiedenheit (127), II. Ihr Begründungsverhältnis (128) —

Das Verhalten des Individuums zu den überlieferten sittlichen Forderungen (128)

II. Die Phänomenologie des Bewußtseins der sittlich verbindlichen Forderungen 135
Die Wichtigkeit und Notwendigkeit einer gründlichen Forschung nach den sittlichen Forderungen (135) — Forschungsweg (135) — Meinungsklärung (136) — Epoché (137) — Phänomenologie des Bewußtseins der sittlich verbindlichen Forderungen (Phänomenologie der sittlichen Sollensfindung) (138) — Was wird in der unbefangen forschenden Wahrnehmung des sittlichen Sollens wahrgenommen? (141)

III. Erkenntniskritik der sittlichen Sollensfindung 141

IV. Das Problem des (letzten) Grundes der Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen 142
1. Erläuterung des Problems 142
2. Negative Klärung des Problems 143
3. Falsche Theorien des Grundes der Verbindlichkeit des sittlichen Sollens 143
4. Die richtige Theorie über den letzten Grund der Verbindlichkeit des sittlichen Sollens 145

V. Pflicht und Freiheit 147

VI. Der religiöse Abschluß der Sollensethik 150
Die allgemeinste und höchste religiös-sittliche Forderung (151)

TEXTKRITISCHER ANHANG
1. Zur Textgestaltung 153
2. Textkritische Anmerkungen 155
3. Zur Chronologie 159
a. Vorarbeiten zur Einleitung (D IV 1) 159
b. Ethik (Kurze Darstellung) (D IV 1) 159
c. Verweise in D IV 1 (Mss. 163-166) auf Ethik-Vorlesungen 160
d. In vorliegender Ausgabe angeführte Mss. aus der 7. und 8. Ethik-Vorlesung (D I 7 und 8) . . . 161
e. Anordnung und Quellen der Parallelstellen . . . 162
4. Konkordanz der Quellennachweise 163

NAMENREGISTER 164

SACHREGISTER 165

⟨/144⟩ [1]EINLEITUNG: VORLÄUFIGE AUFHELLUNG DESSEN, WAS ETHIK IST

[1. Gegenstand, Aufgabe, Voraussetzungen und Einteilung der Ethik]

Ethik ist die systemat[ische] philos[ophische][a] Wissenschaft vom Sittlichen. ⟨*144/153*⟩

Ihr *Gegenstand* ist das Verhalten des Menschen, sofern es sittlich gut oder sittlich schlecht ist, und sofern es sittlich gefordert oder sittlich verboten ist[b].

Ihre *Aufgabe* ist, ersichtlich wahre und begründete Erkenntnis darüber zu gewinnen, welche Arten des menschlichen Verhaltens sittlich gut und welche Arten sittlich schlecht sind und welche Arten des menschlichen Verhaltens sittlich gefordert und welche Arten [sittlich] verboten sind.

Sie *geht von der Tatsache aus,* daß jeder normale, gesunde und erwachsene Mensch in Bezug auf andere Menschen und deren Verhalten, aber auch in Bezug auf sich selbst und sein eigenes Verhalten ethische Werturteile fällt, d. h. sie als sittlich gut oder als sittlich schlecht erklärt[c], und sittliche Forderungen stellt mit dem Anspruch, daß sie wahr und gültig seien.

Sie *nimmt* die Fähigkeit des Menschen, alle ethischen Werturteile und alle ethischen Forderungen vorläufig gänzlich dahingestellt sein zu lassen und unbefangen *wirkliche ethische Erkenntnisse* zu gewinnen [, *in Anspruch*][4].

Gegen die Möglichkeit einer solchen Ethik ist weder die Verschiedenheit und der Widerspruch der ethischen Meinungen der Menschen, noch die Verschiedenheit und der Widerspruch der Meinungen der Ethiker, noch der geringe Fortschritt, den die Ethik bisher gemacht hat, noch die große Bedeutung, die die Individualität des Menschen und die individuellen Situationen für den ethischen Wert seines Verhaltens und für die ethischen Forderungen an sein Verhalten haben, ein genügender Einwand[d].

---

[a] [Ms. 153 fügt hinzu:] (nicht eine historische)[2].

[b] [Siehe auch unten (4. Abschnitt der Einleitung).]

[c] [Ms. 144 fährt fort:] und von der Tatsache, daß er glaubt, sie [d. h. andere Menschen] und er seien sittlich verbunden, bestimmtes Verhalten zu tun bzw. zu unterlassen, und daß er zugleich den ernstlichen Anspruch macht, seine sittlichen Werturteile seien wahr und seine sittlichen Forderungen seien berechtigt oder gültig, wirklich verbindlich für die Menschen.[3]

[d] [Ms. 144 führt aus:] Die Möglichkeit der Ethik wird weder durch die Verschiedenheiten der ethischen Meinungen der Menschen (Verschiedenheiten der Meinungen gibt es in allen Gebieten), noch durch die Verschiedenheiten der

Jeder, der ethische Behauptungen vollzieht, *setzt* übrigens *voraus*, daß ethische Erkenntnis im obigen Sinne möglich sei. Denn er macht dabei unwillkürlich den Anspruch, daß seine Behauptungen richtig seien und als richtig erkannt werden können. Ob eine Ethik als Wissenschaft möglich ist, kann nur durch den ernstlichen Versuch, nicht aber im voraus entschieden werden.

Die Ethik kann freilich nicht durch den bloßen Verstand geschaffen werden, sondern sie bedarf auch der Betätigung der menschlichen Fähigkeit, die sittliche Gutheit und die sittliche Schlechtheit, also die ethischen *Werte,* zu erkennen, die als Werte völlig jenseits des Verstandes liegen. Und sie bedarf außerdem der Betätigung der menschlichen Fähigkeit, die sittliche Verbindlichkeit von *Forderungen* zu erkennen, die ebenfalls vom Verstand nicht zu erfassen ist.

Die Ethik gliedert sich naturgemäß in zwei verschiedene Teile, von denen der erste die Wissenschaft von den sittlichen Werten und dem, was allein sittlichen Wert haben kann, ist und der zweite die Wissenschaft von dem sittlichen Sollen und dem, was allein verbindlich gefordert werden kann, ist. Der erste Teil muß notwendig dem zweiten vorausgehen[e], wie sich später noch genauer zeigen wird. Der ethische Wert ist nämlich weder fähig noch bedürftig, durch ein sittliches Sollen letztlich begründet zu werden. Dagegen ist das sittliche Sollen fähig und bedürftig der Begründung durch ethische Werte, wenn diese Begründung allein auch nicht hinreichend ist.

Die letzte Grundlage der Ethik kann daher weder die Theonomie (die Gebote Gottes), noch die Polinomie ⟨*153/154*⟩ (die Gebote des Staates), noch die Rationomie (die Gebote der menschlichen Vernunft) sein[f]. Autoritative Forderungen können wohl pädagogische Bedeutung für die sittliche Erziehung der Menschen haben, aber keine letztlich grundlegende Bedeutung für die Ethik als Wissenschaft. ⟨*154/*⟩

[2. Ethische Meinungen über Verhalten von Menschen]

⟨*/146*⟩ [5]Überall, zu allen Zeiten, bei allen Völkern beurteilen die Menschen das Verhalten anderer Menschen und auch ihr eigenes Verhalten als

---

Meinungen der Ethiker (Verschiedenheiten der Meinungen der Wissenschaftler gibt es in allen Wissenschaften), noch durch den langsamen und geringen Fortschritt der Ethik, noch [durch] die Bedeutung, die für den ethischen Wert eines Verhaltens und für die Verbindlichkeit der ethischen Forderungen die verschiedene Individualität der Menschen und die verschiedenen individuellen Situationen der Menschen hat, aufgehoben.

[e] [Ms. 152 formuliert:] Diese zweite Aufgabe ist von der ersten verschieden und mit der ersten noch nicht gelöst.

[f] [Ms. 132 vom 8. 5. 1933 (D I 7) verweist auf W. v. Occam (ethische Theonomie), Th. Hobbes (ethische Polinomie) und I. Kant (ethische Rationomie).]

sittlich gut, sittlich schlecht oder sittlich gleichgültig (außersittlich) und halten bestimmte Forderungen für das Verhalten anderer Menschen und für ihr eigenes Verhalten für verbindlich, das Verhalten für sittlich geboten, sittlich verboten [oder] für sittlich erlaubt.

Die verschiedenen Menschen stimmen in diesen Meinungen nicht immer überein. Sie halten unter Umständen ein und dasselbe Verhalten eines Menschen zugleich für sittlich gut und für sittlich schlecht oder für sittlich gleichgültig und ebenso zugleich für sittlich geboten und für sittlich verboten oder für sittlich erlaubt.

Und je nach der historischen Zeit sind die Meinungen der Menschen über die sittlichen Werte und die sittlichen Forderungen in Bezug auf das menschliche Verhalten verschieden. Der menschlichen Forschung bieten sich diese historischen Verschiedenheiten bei einem Volk oder bei einer Gruppe von Völkern und deren Ursachen als ihr Gebiet dar. Eine Geschichte der sittlichen Meinungen der Menschen würde das Resultat dieser Forschung sein.

[6]Aber die Ethik ist von einer solchen Geschichte der sittlichen Meinungen verschieden. Sie geht zwar aus von der Tatsache, daß die Menschen solche sittlichen Meinungen hegen. Aber sie bleibt nicht stehen bei der Feststellung der sittlichen Meinungen, ihrer Verschiedenheit und den Ursachen dieser Verschiedenheit. Sondern sie beachtet das Eigenartige dieser Meinungen, daß sie nämlich trotz ihrer Verschiedenheit den Anspruch erheben, recht zu haben, daß sie also nicht bloße Meinungen seien, sondern daß es wirklich so sei, wie sie meinen; daß also bestimmtes Verhalten von Menschen wirklich sittlich gut oder wirklich sittlich schlecht oder sittlich gleichgültig sei, und daß bestimmte Forderungen in Bezug auf menschliches Verhalten wirklich sittlich verbindlich seien, also bestimmtes Verhalten wirklich sittlich geboten oder verboten für Menschen sei.

Jedes sittliche Werturteil und jede sittliche Sollensbehauptung (Forderung) macht in sich den Anspruch, recht zu haben, auch wenn sie wirklich nicht recht hat. Die Ethik kann nun nicht die Aufgabe haben, alle jemals von Menschen gehegten und ausgesprochenen sittlichen Wertmeinungen und sittlichen Sollensbehauptungen auf ihre Richtigkeit zu prüfen, denn das wäre eine unerfüllbare Aufgabe. Die Ethik hat vielmehr die allgemeinen Bedingungen der Richtigkeit der sittlichen Werturteile und der sittlichen Sollensbehauptungen festzustellen. Da mit der Richtigkeit der sittlichen Werturteile nicht ohne weiteres auch die Richtigkeit der sittlichen Sollensbehauptungen gegeben ist[a], so hat die Ethik zunächst zu untersuchen, welches die allgemeinen Bedingungen der Richtigkeit der sittlichen Werturteile sind. Die Ethik gliedert sich also naturgemäß in zwei Teile, von denen der erste es mit den allgemeinen Bedingungen der Richtigkeit der sittlichen Werturteile zu tun hat, der zweite dagegen die

---

[a] (Vgl. später) [S. 127 f.].

allgemeinen Bedingungen der Gültigkeit der sittlichen Sollensbehauptungen (Forderungen) erforschen will. In beiden Teilen ist die Ethik nicht eine historische, sondern eine systematische Wissenschaft. ⟨*146/*⟩

[3. Geschichte der Ethik als Wissenschaft]

⟨*/149*⟩ Die Ethik ist über 2250 Jahre alt. Aristoteles, der griechische Philosoph, der von 384 bis 322 v. Chr. lebte, schrieb als erster[7] eine Ethik, die nach seinem Sohn Nikomachus die „Nikomachische Ethik" genannt wurde. Wie jede Wissenschaft, so mußte auch die Ethik in Laufe der Jahrhunderte erst allmählich zu einer genaueren Bestimmung ihres Gegenstandes und der ihr eigentümlichen Aufgabe vordringen.

Für uns, die wir aus der Arbeit der Ethiker der vergangenen Jahrhunderte Nutzen ziehen können, ist die erste Aufgabe zu bestimmen, was denn bis heute sich als der eigentliche Gegenstand und die eigentümliche Aufgabe der Ethik herausgestellt hat.

Es liegt nahe, ist aber auch oft irreführend, sich aus dem Namen einer Wissenschaft und dessen ursprünglicher Bedeutung eine erste Klarheit über den Gegenstand und die Aufgabe der betreffenden Wissenschaft zu verschaffen. Das Wort „Ethik" nun stammt aus dem Griechischen und bedeutet ursprünglich eine Wissenschaft von den Sitten (ēthos = Sitte, oder auch = fester Charakter, bleibende Sinnesart). Sie wird daher auch oft „Sittenlehre" genannt.

Im Lateinischen heißt Sitte „mos", genit. „moris". Da die Ethik eine philosophische Wissenschaft ist, so nannte man sie auch „Moralphilosophie", was also im wesentlichen mit „Sittenlehre" gleichbedeutend ist.

Man könnte daher vermuten, die Ethik sei eine Wissenschaft von den Sitten der Menschen. Tatsächlich aber hat die Ethik nicht die Sitten der Menschen zu ihrem Gegenstand und sie hat nicht die Aufgabe, etwa eine Geschichte dieser Sitten zu geben.

Um den Gegenstand und die Aufgabe der Ethik genauer zu bestimmen, geht man am besten von einigen Tatsachen aus, die jedermann bekannt sind[a] (ausgesprochene oder stille sittliche Werturteile über das Verhalten von Menschen [und] ausgesprochene oder stille sittliche Sollensmeinungen in Bezug auf das Verhalten von Menschen, [und zwar] in Bezug auf einzelnes Verhalten jetzt und hier von bestimmten Menschen [oder] in Bezug auf Arten des Verhaltens von Menschen überhaupt, z. B. auf Lügen, Stehlen, Betrügen, Verleumden, [also] sittliche Unwerte [und] sittliche Verbote). Jeder normale, gesunde, erwachsene Mensch versteht die

---

[a] Siehe S. 1. v. 23. Juli 1935, Nr. 2 [= 2. Ethische Meinungen über Verhalten von Menschen, 1. bis 3. Absatz, siehe oben].

ausgesprochenen sittlichen Werturteile und sittlichen Forderungen, wenn er die Sprache versteht, in der sie ausgesprochen sind. Er weiß, was damit gemeint [ist]. Er hält diese Meinungen entweder für wahr und richtig oder er weiß nicht, ob sie wahr und richtig sind, oder er hält sie für falsch und unrichtig. Auf jeden Fall faßt er die ausgesprochenen Meinungen als solche auf, die den Anspruch auf Wahrheit und Richtigkeit machen.

Diejenigen, die die sittlichen Werturteile und die sittlichen Sollensmeinungen aussprechen, auch wenn es noch so heftig geschieht, glauben nicht immer selbst an die wirkliche Wahrheit und Richtigkeit derselben. ⟨*149/150*⟩

Auch wenn die Menschen der Übereinstimmung ihrer sittlichen Werturteile und sittlichen Sollensmeinungen mit denjenigen vieler anderer Menschen ihrer Umgebung sicher sind, glauben sie nicht notwendig in echter Weise an deren Wahrheit und Richtigkeit.

Sie mögen die in ihrer Umgebung als wahr und richtig geltenden sittlichen Werturteile und sittlichen Sollensmeinungen zur Grundlage ihres eigentlichen willentlichen Verhaltens machen, in dem sie sich gemäß den geltenden sittlichen Werturteilen und sittlichen Sollensmeinungen selbst verhalten, so brauchen sie deshalb noch nicht wirklich an deren Wahrheit und Richtigkeit zu glauben.

Die Ethik als Wissenschaft hat eine über 2000-jährige Geschichte. Sie muß sich dessen bewußt bleiben, daß im Laufe dieser Geschichte alle möglichen Theorien aufgestellt, durchdacht und geprüft worden sind. Indem die Ethik durch die Jahrhunderte geht, gehen neben ihr in der Menschheit in unaufhörlichem Wechsel die gerade verkündeten und jeweils herrschenden ethischen Theorien des Zeitgeistes, die in breiter Literatur niedergelegt wurden. Nach diesen Theorien wird auch scheinbar oder wirklich im Leben gehandelt. Diese ethischen Theorien des Lebens sind bei verschiedenen Völkern, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen (engeren und weiteren) Kreisen von Menschen verschieden. Manche dieser ethischen Theorien kehren immer wieder und verschwinden wieder. Zuweilen befruchten sie die Ethik als Wissenschaft, häufiger aber bringen sie Stockungen und Irreführungen in ihr hervor, speziell die Theorien über den letzten Grund der ethischen Werte. ⟨*150/*⟩

[4. Die Ethik als systematische Wissenschaft vom Sittlichen]

⟨*/151*⟩ Die Ethik ist und will sein eine Wissenschaft, ⟨*151/146*⟩[8] kein Glaubensbekenntnis. Sie will Erkenntnis. ⟨*146/151*⟩ Als Wissenschaft will sie nicht bloße individuelle und von mehr oder weniger vielen Menschen gehegte Meinungen geben, nicht bloße, wenn auch für wahr gehaltene Behauptungen aufstellen, sondern sie will wirkliche Erkenntnisse gewinnen und verkünden, d. h. wahre Behauptungen, die als wahr ersichtlich sind oder von ihr als wahr ersichtlich gemacht sind, gewinnen und verkünden.

Die Einsicht in die Wahrheit der wissenschaftlichen Erkenntnisse ist nicht ohne weiteres jedem beliebigen Menschen möglich. Sie ist bedingt durch Sachkenntnis, Unbefangenheit, Fähigkeit zum Vollzug der angemessenen Erkenntnisakte.

Jede Wissenschaft als ein Erkenntnisganzes bedarf zunächst bestimmter Gegenstände, auf die sich die Erkenntnisse beziehen. Sie bedarf zweitens bestimmter Fragen, Probleme in Bezug [auf] diese Gegenstände. Sie bedarf der möglichsten Klärung dieser Probleme, die sie lösen will. Sie bedarf der Übersicht über die möglichen Lösungen und über die unmöglichen Lösungen. Sie bedarf der Besinnung über die Mittel und Wege, um aus den möglichen Lösungen die wahren und richtigen herauszufinden und sie als wahr und richtig zu erweisen. Sie hat die Mittel und Wege zu verwenden, um ihr Ziel zu erreichen.

Jeder Wissenschaft schwebt ein bestimmtes Ziel vor, eben das vollendete Erkenntnisganze in Bezug auf ihren Gegenstand. Dieses Ziel ist die Idee der Wissenschaft. Die Wissenschaft, die zu einer bestimmten Zeit verwirklicht ist, ist die mehr oder weniger vollkommen verwirklichte Idee dieser Wissenschaft. Es dauert Jahrhunderte, bis die wenigen Menschen, die an der Verwirklichung der Idee einer Wissenschaft arbeiten, auch nur einigermaßen die vollkommene Verwirklichung ihrer Idee erreichen.

So ist auch die jeweils verwirklichte Stufe der Ethik mehr oder weniger unvollkommen. Es ist die Aufgabe der wenigen Menschen, die sich zu einer Zeit mit der Ethik beschäftigen, sie allmählich immer vollkommener zu machen.

Die Ethik ist nun keine historische Wissenschaft in dem Sinne, daß sie nur die geschichtlich aufgetretenen ethischen Meinungen der Menschen erkennen und verstehen wollte. Sondern sie ist eine systematische Wissenschaft, d. h. sie will in geordneter Weise die richtigen und wahren ethischen Meinungen erkennen und sie als richtig und wahr möglichst hinreichend erweisen.

Die Ethik hat zu ihrem Erkenntnisgegenstand, kurz gesagt, die „Sittlichkeit". Diese Bestimmung des ethischen Gegenstandes ist noch zu ungenau. Unter der Sittlichkeit kann man nämlich zunächst verstehen das sittliche und das unsittliche Verhalten, das die Menschen im Laufe ihres Lebens und bei den verschiedenen Völkern und Generationen gezeigt haben. Und eine Wissenschaft von dieser „Sittlichkeit" könnte eine von der Ethik verschiedene Geschichte des sittlichen und unsittlichen Verhaltens der Menschen sein.

Die Ethik dagegen will erkennen, welche Arten des menschlichen Verhaltens wirklich sittlich gut und welche Arten sittlich schlecht sind; weiterhin, was das eigentlich heißt „sittlich gut" und „sittlich schlecht", was also von dem Verhalten behauptet wird, wenn es für sittlich gut oder für sittlich schlecht erklärt wird; und schließlich, was der Grund der sittlichen Gutheit und der sittlichen Schlechtheit des Verhaltens ist.

Zur „Sittlichkeit" gehören aber auch die sittlichen Forderungen, die Gebote und Verbote, die von dem Menschen verbindlich verlangen, daß er sich in bestimmter Weise verhalte und daß er bestimmte andere Weisen des Verhaltens unterlasse. ⟨*151/152*⟩ Die Ethik will also zweitens allgemeine Erkenntnis in Bezug auf ethische Forderungen gewinnen und verkünden.[9,a] ⟨*152/145*⟩

Die Ethik ist eine praktische Wissenschaft nur insofern, als sie sich

a. auf das praktische Verhalten des Menschen bezieht [und]
b. nicht bloß der Verstandeserkenntnis, sondern auch der atheoretischen (nämlich der axiologischen und der nomologischen) Erkenntnis bedienen muß.

Die Ethik ist eine theoretische Wissenschaft, insofern sie doch eben wirklich Erkenntnis, wenn auch nicht bloß Verstandeserkenntnis, gewinnen will.

Die Ethik ist eine Normwissenschaft, insofern sie

a. Normen, d. h. verbindliche ethische Forderungen für das menschliche Verhalten erkennen will,
b. Normen im Sinne von Idealen des menschlichen Verhaltens, nämlich das sittlich gute Verhalten, erkennen will,
c. Erkenntnisse gewinnt, die als Maßstäbe für die ethische Bewertung und für die ethische Verbindlichkeit von menschlichem Verhalten gebraucht werden können. ⟨*145/154*⟩

---

[a] [Ms. 146 führt dazu aus:] Das Sittliche ist ein bestimmtes Verhalten von Menschen, eine bestimmte Wertbeschaffenheit dieses Verhaltens und bestimmte Forderungen in Bezug auf menschliches Verhalten.

I. TEIL DER ETHIK: DIE WERTETHIK

I. Einteilung und Ordnung der Hauptprobleme der Wertethik[a]

Sittliche Gutheit und sittliche Schlechtheit sind ethische Wertprädikate. Sie können für sich nicht sein, sondern sie sind immer nur an bestimmten Gegenständen vorhanden, die deren Träger sind. Die ethischen Werte sind nur an bestimmten Gegenständen aufzufinden.

a. Die erste Frage ist daher: Wie muß ein Gegenstand beschaffen sein, wenn er überhaupt Träger der ethischen Werte sein soll? Oder: Was

---

[a] [Der entsprechende Passus aus dem „I. Entwurf für die Drucklegung" lautet:] ⟨/147⟩ [10]*Verdeutlichung der Aufgabe des I. Teils der Ethik*

Die sittlichen Werturteile der Menschen können nur dann recht haben, wenn das Verhalten des Menschen, auf das sie sich beziehen, so ist, daß es überhaupt die in den sittlichen Werturteilen ihm[10a] zugeschriebenen sittlichen Wertbestimmtheiten wirklich haben kann.

a. Die *erste* Frage ist also: Welches Verhalten der Menschen kann überhaupt sittlich gut oder sittlich schlecht sein? Sittliche Gutheit und sittliche Schlechtheit sind die allgemeinsten sittlichen Werte. Ein sittliches Werturteil ist daher notwendig unrichtig, wenn das Verhalten, auf das es sich bezieht, wesentlich überhaupt weder sittlich gut noch sittlich schlecht sein kann, wenn es also selbst keine sittlichen Werte tragen kann. Die erste Frage ist also: Welches ist allgemein dasjenige Verhalten des Menschen, das überhaupt Gegenstand oder Träger sittlicher Werte sein kann?

b. Da nun ein sittliches Werturteil weiterhin nur dann richtig sein kann, wenn das, was das sittliche Werturteil dem möglichen Gegenstand oder Träger sittlicher Werte zuschreibt, also allgemein die sittliche Gutheit oder die sittliche Schlechtheit, wirklich an dem Gegenstand genau so vorhanden ist, wie es in dem sittlichen Werturteil gemeint ist,[11] ist die *zweite* Frage der Wertethik: Was ist in den sittlichen Werturteilen mit „sittlich gut" und mit „sittlich schlecht" gemeint? Was sind das für Gegenstandsbestimmtheiten, die im sittlichen Werturteil dem bestimmten Verhalten zugeschrieben werden? Denn erst dann, wenn dies geklärt ist, kann festgestellt werden, ob die sittlichen Werturteile wirklich richtig sind oder nicht.

c. Ein sittliches Werturteil, das einem menschlichen Verhalten sittliche Gutheit zuschreibt, kann nur dann richtig sein, wenn das betreffende Verhalten nicht nur möglicher Träger sittlicher Werte überhaupt ist, sondern wenn es so beschaffen ist, daß ihm gerade die sittliche Gutheit und nicht die sittliche Schlechtheit zukommt. Ebenso kann ein sittliches Werturteil, das einem menschlichen Verhalten sittliche Schlechtheit zuschreibt, nur dann richtig sein, wenn das Verhalten nicht nur die allgemeine Bedingung erfüllt, möglicher Träger sittlicher Werte zu sein, sondern außerdem so beschaffen ist, daß ihm die sittliche Schlechtheit wirklich zukommt.

für Träger setzen die ethischen Werte voraus? Oder: Welche Gegenstände liegen notwendig jenseits von sittlich gut und sittlich schlecht und welche Gegenstände können innerhalb des Bereiches von sittlich gut und sittlich schlecht liegen?

b. Die zweite Frage lautet: Was ist das eigentlich: „sittliche Gutheit" und „sittliche Schlechtheit", die vermeintlich bestimmten Trägern anhaften können? Oder: Was sind „ethische Werte", die an bestimmten Gegenständen vorkommen?

c. Die dritte Frage lautet: Was ist der letzte Grund dafür, daß ein Träger den Wert „sittliche Gutheit", und was ist der letzte Grund dafür, daß ein anderer Träger den Unwert „sittliche Schlechtheit" zeigt?

Diese drei[b] Hauptprobleme müssen in der angegebenen Reihenfolge von der Ethik gelöst werden.

II. Das erste Hauptproblem der Wertethik[: Die Frage nach dem letzten und eigentlichen Träger ethischer Werte]

Dies Problem fragt nach dem letzten und eigentlichen Träger ethischer Werte.

1. Erläuterung dieses Problems

Ethische Werte, also die sittlichen Gutheiten und die sittlichen Schlechtheiten können nur an Gegenständen sein, [d. h.] bedürfen notwendig eines Trägers. Ein Gegenstand kann entweder an und für sich oder wegen seiner Beziehungen zu etwas anderem ethische Werte tragen. Die ersteren

---

Die *dritte* Frage der Wertethik ist daher die Frage: Was für ein menschliches Verhalten ist allgemein sittlich gut und was für ein Verhalten ist allgemein sittlich schlecht? Die Besonderheit eines Verhaltens ist in dem ersten Falle der sachliche Grund der sittlichen Gutheit, im zweiten Falle der sachliche Grund der sittlichen Schlechtheit des Verhaltens. Die sittlichen Werte haben ihren Grund in der sachlichen Bestimmtheit des Verhaltens. Die dritte Frage ist also auch die Frage nach dem sachlichen Grund der sittlichen Werte; sie fragt: Was macht, daß ein menschliches Verhalten sittlich gut, und was macht, daß es sittlich schlecht ist? Die sachlichen Gründe dürfen nicht verwechselt werden mit den sittlichen Werten, die ihre Folgen sind.

Eine große Reihe von verschiedenen ethischen Theorien beziehen sich auf den sachlichen Grund der sittlichen Werte, indem sie Verschiedenes an einem menschlichen Verhalten als den hinreichenden Grund für seine sittliche Gutheit bzw. für seine sittliche Schlechtheit behaupten.

[b] [Bei Beantwortung der ersten Frage (a) ergibt sich als weiteres Problem das der Willensfreiheit, so daß die Wertethik schließlich *vier* Hauptprobleme zu lösen hat.]

bilden die ethischen Eigenwerte, die zweiten die auf den Gegenstand übertragenen ethischen Werte des Gegenstandes. Übertragene ethische Werte setzen notwendig voraus, daß der Gegenstand direkt oder vermittelt in Beziehung steht zu anderen Gegenständen, die ihrerseits ethische Werte tragen und schließlich spezifische ethische Werte und ethische Eigenwerte tragen müssen.

Es gibt außer den ethischen Werten noch andere Werte, z. B. ästhetische Werte (Schönheit, Häßlichkeit). Andere Werte können weder ohne weiteres noch durch Übertragung zu ethischen Werten werden. Und übertragene ethische Werte werden nie von selbst zu ethischen Eigenwerten des Gegenstandes, auf den sie übertragen werden. Dies sind ewige Unmöglichkeiten, die durch keine menschlichen Wünsche und Befehle (aber auch durch keine göttlichen) beseitigt oder aufgehoben werden können, weil es eben Wesensunmöglichkeiten sind. Das hindert nicht, daß ein und derselbe Gegenstand zugleich ethische Werte und andere Werte tragen kann und daß er gleichzeitig ethische Eigenwerte und übertragene ethische Werte haben kann.

Es seien die sittlichen Gutheiten als positive ethische Werte von den sittlichen Schlechtheiten als den negativen ethischen Werten unterschieden. Dann ist zu beachten, daß ein und derselbe Gegenstand zugleich positive und negative ethische Werte (und zwar sowohl Eigenwerte als [auch] abgeleitete Werte) tragen kann.

Das I. Hauptproblem der Wertethik fragt nun nach denjenigen Gegenständen, die überhaupt ethische Eigenwerte, seien es positive oder negative, tragen können. „Was kann überhaupt in der Welt selbst sittlich gut oder sittlich schlecht sein?“ Das ist die Frage, die zunächst zu beantworten ist.

[2. Lösung dieses Problems]

Als Antwort ergibt sich nun die erste wichtige Einsicht, daß weder irgendwelche leblosen Gegenstände, noch irgendwelche Pflanzen, noch irgendwelche Tiere, noch irgendwelche Gemein*⟨154/155⟩*schaften, noch irgendwelche gedanklichen Gebilde Träger ethischer Eigenwerte sein können. Alles dies kann an sich weder sittlich gut noch sittlich schlecht sein. Sie liegen völlig jenseits von sittlich gut und sittlich schlecht. Alle ethischen Werte und Unwerte, die man an ihnen zu finden glaubt, können, wenn sie überhaupt sittliche Werte sind, nur abgeleitete sittliche Werte sein. Hiermit ist der Umkreis der Träger ethischer Eigenwerte ungeheuer eingeschränkt und der Umkreis der jenseits von sittlich gut und sittlich schlecht liegenden Gegenstände als ungeheuer groß erwiesen.[a] Und abge-

[a] Genauere Erläuterung und Ersichtlichmachung der Wahrheit dieser negativen Antwort auf das I. Hauptproblem ([durch] Beispiele: Steine, Felsen, Gebirge;

leitete ethische Werte können alle diese außerethischen Gegenstände nur tragen, insofern sie in Beziehung zu Menschen stehen.

Einzig und allein Menschen und menschenähnliche Wesen können im eigentlichen Sinne sittlich gut und sittlich schlecht, also Träger ethischer Eigenwerte sein.

Aber was an den Menschen und den menschenähnlichen Wesen kann nun Träger ethischer Eigenwerte sein? Hier ergibt sich zunächst wieder eine negative Antwort[12]: Weder ihr leibliches noch seelisches noch leiblich-seelisches So-Sein kann Träger ethischer Werte sein.

[Es folgen nun] Erläuterung und Ersichtlichmachung dieser negativen Antwort:

Positiv ergibt sich, daß der eigentliche Träger ethischer Eigenwerte nur bestimmtes Verhalten oder Tun von Menschen sein kann, und daß die Menschen selbst nur auf Grund dieses bestimmten Verhaltens oder Tuns Träger ethischer Werte sein können.

Das Problem ist aber erst dann völlig gelöst, wenn das „bestimmte Verhalten oder Tun" genauer bestimmt wird.

Negativ ergibt sich zunächst wieder: Das Verhalten eines Menschen, das bloß ein von außen verursachtes äußeres Geschehen ist oder das bloß ein unwillkürlicher leiblicher oder seelischer oder leiblich-seelischer Vorgang ist, selbst wenn er sehr viele gute und schlechte Folgen hat, kann wohl Träger irgendwelcher anderer Werte, aber für sich niemals Träger ethischer Eigenwerte sein.

Positiv ergibt sich: Nur dasjenige Verhalten eines Menschen, mit dem sein Ich willentlich direkt oder indirekt bedingend in Beziehung steht — entweder durch willentliche Mitwirkung zu dem Verhalten oder durch willentliche Zulassung (explizite oder implizite Willenszustimmung) — [, kann Träger ethischer Eigenwerte sein;] also kurz: Das willentliche Verhalten eines Menschen oder menschenähnlichen Wesens ist das einzige in der Welt, das an und für sich sittlich gut oder sittlich schlecht sein kann, also einziger Träger ethischer Eigenwerte ist. [Es ist] nicht bloß das willentliche äußere Tun, sondern auch das willentliche Nichts-Tun und das willentliche rein innere seelische Tun, aber nur das eigentliche willentliche Verhalten.

Das uneigentliche und das eigentliche willentliche Verhalten [sind wie folgt zu unterscheiden:]

1. Das unwillkürliche, „von selbst" entstehende Streben, Begehren, Verlangen (Widerstreben, Sträuben, Verabscheuen) ⟨*155/156*⟩ ist für sich kein eigentliches Wollen und kein möglicher Träger ethischer Eigenwerte, wohl [aber] Träger außerethischer Werte.

Pflanzen, Wiesen, Wälder; Tiere und deren Verhalten; Bilder, Gemälde, Bücher, musikalische, dichterische, plastische Kunstwerke; Familien, Gemeinden, Völker, Staaten als solche; Zahlen, Figuren, Gedanken als solche).

2. Das Wollen im eigentlichen Sinne ist nicht ein unwillkürliches, „von selbst entstehendes Verhalten", sondern ein Verhalten, in welchem das Ich von sich aus sich zielend, strebend, zustimmend, billigend, zulassend, direkt oder indirekt tätig wirkend verhält. In diesem eigentlichen Wollen ist das Ich, das da will, von sich aus tätig [und] nicht durch etwas von ihm Verschiedenes bestimmt. Das eigentliche Wollen entsteht nie „von selbst" und nie durch etwas anderes als durch das ursprüngliche Tun des Ich selbst. Insofern ist das Ich im Wollen frei. Und nur wenn es in seinem Verhalten frei ist, kann dies Verhalten Träger der ethischen Werte sein.

Wir sind also hiermit zu der alten Erkenntnis gelangt, daß ethische Eigenwerte nur vorkommen können an Gegenständen, die eines freien Wollens fähig sind. Die notwendige Grundbedingung für das Vorhandensein der sittlichen Gutheit oder der sittlichen Schlechtheit, also der ethischen Werte, ist das Vorhandensein von frei wollenden Ichen.

Die Wertethik setzt also notwendig die Existenz der Willensfreiheit voraus, denn ohne diese gibt es keine ethischen Werte, wohl aber außerethische Werte. Abgeleitete ethische Werte kann es nur geben, wenn es ethische Eigenwerte gibt. Ethische Eigenwerte kann es nur an dem Verhalten willensfreier Subjekte geben. Also kann es ethische Werte überhaupt nur geben, wenn es Verhalten von willensfreien Subjekten gibt.[a]

---

[a] [Der „I. Entwurf für die Drucklegung" führt aus:]
⟨/147⟩ *Der eigentliche Träger der ethischen Werte*
Eigentliche ethische Werte (sittliche Gutheit und sittliche Schlechtheit) finden sich wesentlich nur an Personen (d. h. seelischen Wesen, die sich selbst zu einem Tun oder Lassen bestimmen können) und an deren selbstbestimmtem Verhalten, an anderen Gegenständen nur mittelbar ⟨*147/148*⟩ durch ihre Beziehung zu Personen und zu selbstbestimmtem Verhalten.

Sollen überhaupt an einem Verhalten eines Menschen sittliche Werte auftreten, so darf dieses Verhalten nicht bloß ein körperliches, leibliches, seelisches Geschehen an oder in diesem Menschen sein, auch nicht ein unwillkürliches Tun, Wirken oder Lassen und Unterlassen. Es muß das Verhalten vielmehr ein willentliches, freitätiges sein, wenn es nicht nur außersittliche, sondern wirklich sittliche Werte haben soll. Jedes sittliche Werturteil ist daher notwendig falsch oder unrichtig, wenn es einem nicht-freitätigen Verhalten einen sittlichen Wert oder sittlichen Unwert zuschreibt. Alles unwillkürliche Verhalten eines Menschen liegt jenseits von sittlich gut und sittlich schlecht, mag es sonst Werte und Unwerte haben, welche es will.

Es gehört also zum Wesen der sittlichen Werte, daß sie unmittelbar nur an freitätigem Verhalten von Personen vorkommen können. Das weiß jeder Mensch, wenn er speziell sittliche Unwertbehauptungen über sein Verhalten abwehren will und zu diesem Zwecke darauf hinweist, daß „er nichts dazu oder dafür konnte", daß er sich so verhalten hat, oder daß „er es nicht mit Absicht, nicht mit Willen getan hat". Ebenso weiß es der Mensch, der sich ohne Abwehr ein positives sittliches Werturteil über sein Verhalten gefallen läßt, das er nicht mit Absicht, nicht mit Willen getan hat, und dabei ein schlechtes Gewissen hat. Denn auch die sittliche Gutheit kann nur einem sol-

(Vorausnahme: Der zweite Teil der Ethik, der das verbindliche sittliche Sollen behandelt, ist nur möglich, wenn es Subjekte freien Wollens gibt. Also ist die ganze Ethik nur dann möglich, wenn es Willensfreiheit gibt. Die Willensfreiheit ist demnach die unbedingt notwendige Voraussetzung der Ethik überhaupt.)

Nicht die Existenz von Werten überhaupt, wohl aber die Existenz der spezifisch ethischen Werte, die sittlichen Gutheiten und die sittlichen Schlechtheiten, sind an die Existenz der Willensfreiheit gebunden. Schon im täglichen Leben setzt jeder Mensch voraus, daß dasjenige Verhalten von Menschen, das er mit Recht im echten Sinne sittlich gut oder sittlich schlecht nennt, ein freitätiges Verhalten sei, daß also die Menschen, die es vollzogen haben, es frei wollend getan haben, also Willensfreiheit besaßen.

Aber damit, daß die Willensfreiheit die notwendige Voraussetzung für die ethischen Werte ist, ist noch nicht erwiesen, daß die Willensfreiheit auch wirklich besteht. Es bedarf vielmehr des eigenen Nachweises, daß die Willensfreiheit wirklich besteht, wenn es ethische Werte geben soll.

III. [Das zweite Hauptproblem der Wertethik: Das Problem der Willensfreiheit]

Das zweite Hauptproblem der Wertethik ist also das Problem der Willensfreiheit.

Besteht die Willensfreiheit wirklich beim Menschen? Ist also ihre Voraussetzung in der Ethik berechtigt? Ist die Willensfreiheit nicht nur die notwendige ethische Voraussetzung, sondern besteht sie auch tatsächlich? Dies ist also selbst keine ethische Wertfrage, aber die Frage nach dem Bestehen der notwendigen Voraussetzung des Bestehens ethischer Werte.[b]

---

chen Verhalten zukommen, an dem die freie Selbstbestimmung irgendwie beteiligt ist.

Man nennt oft auch das unwillkürlich auftretende Streben und Tun ein Wollen. Dann muß man aber von diesem Streben und Tun das willentliche Streben und Tun unterscheiden. Während das erstere von selbst entsteht, entsteht das zweite niemals von selbst, sondern wird nur von dem Ich durch ursprüngliches Tun hervorgebracht. Das erstere nennt man unfreies Wollen, das zweite freies Wollen.

Unser Ergebnis ist also, daß nur freies Wollen und freies Tun unmittelbarer Träger sittlicher Werte sein kann.

[b] [Der „I. Entwurf für die Drucklegung" führt hierzu aus:]
⟨*148*⟩ *Willensfreiheit und sittliche Werte*
Wenn das Verhalten des Menschen immer unfrei wäre, so könnte kein einziges Verhalten des Menschen sittlich gut oder sittlich schlecht sein, wohl aber

Über die sogenannte „Willensfreiheit" ist von den Menschen ungeheuer viel gesprochen, geschrieben und gedruckt worden, ohne daß man dabei genügend klar gedacht hat. Der Erfolg war, daß dadurch das Problem heillos und fast unverbesserlich verdunkelt worden ist.

Sowohl die Bestreitung der Willensfreiheit als auch ihre Verteidigung geschieht gewöhnlich so, daß gar nicht die Willensfreiheit, die wirklich gemeint ist und die die notwendige Voraussetzung der Ethik ist, sondern eine falsche Willensfreiheit bestritten und verteidigt wird, auf die es in der Ethik überhaupt nicht ankommt.

Dies gilt es nun zunächst deutlich nachzuweisen. ⟨*156/*⟩

[1. Die falschen Thesen zur Willensfreiheit]

⟨*/157*⟩ [13]Ob Determinismus oder Indeterminismus des menschlichen Wollens bestehe, ist schon eine falsche Problemstellung, da es sich gar nicht darum handelt.

I. These: Das Wollen des Menschen ist völlig determiniert.

[Als angebliche Gründe für diese These werden angeführt:]

1. Das Kausalitätsprinzip und die Folgerungen daraus.
2. Die Undenkbarkeit des von selbst, ohne Ursache entstehenden Wollens.
3. Der Erfahrungsnachweis der Determination jeden menschlichen Wollens.
   a. Die angeborene und gewordene Beschaffenheit des wollenden Menschen.
   b. Die jeweiligen leiblichen und seelischen Zustände und Vorgänge.
   c. Die jeweilige Lebenslage des Menschen und deren Einwirkungen auf den Menschen.
4. Der Indeterminismus macht jede Vorhersage und jedes Vertrauen in das zukünftige Wollen unmöglich.
5. Der Indeterminismus läßt sich als Täuschung aus Unkenntnis von kausalen Faktoren erklären.

Folge: Alles Wollen [ist] notwendig determiniert; also gibt es keine ethischen Werte, nur außerethische Werte, die man fälschlich in ethische Werte umdeutet.

Kritik: [Dies ist] nicht die gemeinte und nicht die ethisch bedeutsame Freiheit.

II. These: Das Wollen des Menschen ist nie völlig determiniert, sondern letztlich undeterminiert. [Als angebliche Gründe werden angeführt:]

---

könnte es außersittliche Gutheit und Schlechtheit zeigen. Darum ist die Frage, ob das menschliche Wollen überhaupt frei sein könne, ob also der Wille des Menschen frei sei, von grundlegender Bedeutung für die Wertethik, da ohne dies kein menschliches Verhalten sittlich gut oder sittlich schlecht sein könnte, also alle sittlichen Werturteile über menschliches Verhalten notwendig falsch oder unrichtig wären.

1. Das Kausalitätsprinzip ist weder apriori noch erfahrungsgemäß begründet.
2. Das Kausalitätsprinzip ist nicht für das Seelenleben und nicht für das Wollen als gültig erwiesen.
3. Das Kausalitätsprinzip ist überhaupt kein Seinsgesetz, sondern nur ein Denkgesetz, das vor den Tatsachen haltmachen muß.

Kritik: [Auch dies ist] nicht die gemeinte und die ethisch bedeutsame Freiheit.

III. These: Alles Wollen ist zwar determiniert, aber es gibt trotzdem zuweilen Freiheit des Wollens, und zwar

1. Freiheit des Wollens von Hindernissen und Hemmungen,
2. Freiheit von Zwang,
3. Freiheit von Einflüssen außerhalb der Natur des Menschen.

[*Kritik*: Auch dies ist] nicht die gemeinte und die ethisch bedeutsame Freiheit.

IV. These (Kant und Schopenhauer): Das empirische Wollen ist notwendig determiniert; das Wollen an sich ist frei, nicht determiniert. Das Kausalitätsprinzip gilt für alle Erscheinungen in der Zeit, also auch für das empirische Wollen. Fraglich [ist], ob es für Dinge-an-sich gilt; mögl[icherweise ist es] ungültig für Wollen an sich; dies [ist] also frei. Das ethische Sollen [ist] absolut verbindlich, also [besteht] praktische Gewißheit der Willensfreiheit. Schopenhauer: Empirischer Charakter und Motive bestimmen notwendig das Wollen. Der intelligible Charakter ist frei in seinem So-Sein. (Operari sequitur esse.)

Kritik dieser Lösungen: [Dies ist] nicht die gemeinte und die ethisch bedeutsame Freiheit.

2. [14]Die richtige Lösung des Problems der Willensfreiheit: Klärung dessen, was mit der Willensfreiheit gemeint und welche Willensfreiheit ethisch bedeutsam ist (Sinnklärung — Wesenserkenntnis der notwendigen Zugehörigkeit der Freiheit zum Wollen — Erfahrungserkenntnis der Existenz)

[a. Sinnklärung]

⟨*157/158*⟩ 1. Willensfreiheit ist nicht Ursachlosigkeit des Wollens, sondern sie setzt voraus, daß das Wollen nicht von selbst entsteht und dem Ich bloß angetan wird, sondern einzig und allein durch das Ich verursacht wird.

2. Willensfreiheit besagt aber auch, daß das Wollen nicht durch das So-Sein des Ich hervorgebracht wird (gleichsam durch das ruhende Ich, das sich seinem So-Sein überläßt), sondern einzig und allein durch eine originäre, spontane Tätigkeit des Ich erzeugt wird. Das Wollen

geht hervor nur aus einem ursprünglichen Akt des Ich und kann niemals durch irgend etwas anderes, gleichsam an dem Ich vorbei, verursacht werden.

Willensfreiheit besteht also dann, wenn das Ich in der Produktion des Wollens einzig und allein durch sich selbst aus sich selbst bestimmt wird und also frei ist von der Bestimmung durch irgend etwas anderes.

[b.] Wesenserkenntnis

Diese Freiheit nun gehört notwendig zum Wesen des menschlichen Wollens; denn streicht man auch nur in Gedanken aus einem Wollen diese Freiheit heraus, läßt man also das Wollen nicht ausschließlich durch einen ursprünglichen Akt des Ich, sondern durch irgend etwas Ichfremdes oder durch das bloße So-Sein des Ich ohne irgendwelches aktives Zutun des Ich verursacht werden, so erweist sich sogleich, daß das Resultat kein eigentliches Wollen mehr ist, sondern ein unwillkürliches Streben irgendwelcher Art, daß es also sein wahres Wesen als Wollen verloren hat.

Es gehört daher zum wahren Wesen des echten Wollens notwendig die Freiheit, nämlich dies, daß das wollende Ich sich allein aus sich durch sich selbst zu diesem Wollen bestimmt. Daher die alte Erklärung, die Willensfreiheit bestehe in der Selbstbestimmung der Iche im und zum Wollen.

[c. Erfahrungserkenntnis]

Erfahrungserkenntnis muß hinzutreten. Es fragt sich nämlich noch, ob es im Menschen nicht nur unwillkürliches Streben und unwillkürliches strebendes Tun, sondern auch das eigentliche Wollen, zu dem die Freiheit wesentlich gehört, auch wirklich gibt. Dies läßt sich aber nicht durch Wesenserkenntnis, sondern nur durch unbefangene Erfahrungserkenntnis von den eigenen seelischen Regungen feststellen.

Nun wird jeder Mensch, dem der Unterschied zwischen den unwillkürlich in ihm auftauchenden Strebungen und dem eigentlichen Wollen klar ist, in seinem eigenen Seelenleben das gelegentliche Vorhandensein des echten Wollens in seiner Erfahrung feststellen können. Der Einwand, es könne hier eine Selbsttäuschung vorliegen, läßt sich nicht aufrechterhalten. Erstens genügt es nicht, eine Selbsttäuschung zu behaupten; sie müßte auch als wirklich bestehend aufgewiesen werden. Zweitens ist hier eine Selbsttäuschung unmöglich, denn das Wollen ist etwas völlig Eigenartiges, das man nicht erfinden kann und auch nicht durch vorstellungsmäßiges Weglassen oder Wegdenken von anderen Faktoren sich vor Augen führen könnte. Immer erneute Prüfung, ob es wirklich so etwas wie das eigentliche Wollen im menschlichen Seelenleben gibt, führt zu einem positiven

Resultat (während die noch so häufige und eingehende Betrachtung des tierischen Seelenlebens keinerlei Anhaltspunkte für das Vorkommen von eigentlichem Wollen darin darbietet).

Der eigentliche Beweis für die Existenz der menschlichen Willensfreiheit stützt sich also auf drei Punkte zusammengenommen:

1. Die Klärung dessen, was mit Willensfreiheit gemeint ist.
2. Die Wesenserkenntnis, daß diese Willensfreiheit sachlich notwendig zum Wollen gehört.
3. Die Erfahrungserkenntnis, daß es solches Wollen im menschlichen Seelenleben wirklich gibt. ⟨*158/*⟩

[d. Klärung dessen, welche Willensfreiheit ethisch bedeutsam ist]

⟨*/157*⟩ Das richtig verstandene Kausalitätsprinzip widerspricht nicht der richtig verstandenen Willensfreiheit. Die Freiheit des Wollens und die Unfreiheit des Menschen [schließen einander nicht aus]. Das freie willentliche Verhalten [(freies Wollen und freies Tun)] des Menschen bildet eine kurze Reihe verborgener Akte in der Zeit, an denen gerade die ethischen Werte hängen. Sie bilden die ethische Lebensgeschichte des Menschen. ⟨*157/159*⟩

Freies Wollen [ist z. B. auch] Mitwollen, Aufsichnehmen, Zulassen.

Freies Tun [ist z. B.]:

Überlegen, Erkennen (des Seins, der Werte und der Forderungen),
Vorstellen, Phantasieren,
Realisieren, etwas Gebrauchen,
Unterbrechen, Verschieben, Fallenlassen, Aufheben der Realisierung,
Selbstanstrengen,
Beeinflussen von Stimmungen, Gesinnungen, Gefühls- und Triebregungen,
Beeinflussen des eigenen Leibes, seiner Organe und Glieder,
Beeinflussen der näheren und ferneren Umgebung.

Alles dieses ist Träger ethischer Werte, d. h. es kann sittlich gut oder sittlich schlecht sein.

Es fragt sich nun, ob nur dies Träger ethischer Werte sein kann oder ob nicht doch auch noch etwas anderes als freies Wollen und Tun selbst sittlich gut oder sittlich schlecht sein kann. Es scheint, daß doch Tugenden und Laster, dann menschliche Charaktere und schließlich menschliche Personen Träger ethischer Werte sein können.

Unterscheidung von Naturtugend[15] und Naturlaster, die keinen ethischen Eigenwert tragen können, und Freiheitstugend und Freiheitslaster,

die, weil sie mit dem freien Wollen zusammenhängen, sittliche Gutheit und sittliche Schlechtheit zeigen können, [ist notwendig].

Ebenso kann der Naturcharakter wohl abgeleitete ethische Werte tragen, aber keine ethischen Eigenwerte. Wohl aber kann dies der Freiheitscharakter.

Das gleiche gilt von der Naturperson und der Freiheitsperson.

IV. Das dritte Hauptproblem der Wertethik ⟨*159/160*⟩: Was sind ethische Werte? ⟨*160/*⟩

[1. Die allgemeine Wertphilosophie][a]

[a.] Die Tatsachen des Wertens[b]

In allen Gebieten von Gegenständen, die es für ihn überhaupt gibt, unterscheidet der Mensch die Gegenstände nicht nur nach ihren verschiedenen Arten, nicht nur nach ihren verschiedenen Eigenschaften und Beziehungen, sondern auch nach ihrem verschiedenen Werte, nach ihrem höheren oder niederen Werte, nach ihrem positiven oder negativen Werte, nach ihrer Gutheit oder Schlechtheit. Nicht nur die Nahrungs- und Genußmittel, die Kleidungen und die Schmucksachen, die Häuser und die Wohnungen, die Straßen, Städte und Landschaften, das Wetter und das Klima erklärt er für mehr oder weniger gut oder schlecht, sondern auch die einzelnen Pflanzen, Bäume und Blüten, die einzelnen Tiere der Freiheit und des Hauses sowie die verschiedenen Arten ihrer Lebensäußerungen und schließlich auch die einzelnen Menschen mit ihren mannigfachen Verhaltensweisen findet er wertvoll oder unwertvoll in den verschiedensten Graden und Höhen. Auch vor den sozialen Gebilden macht seine Wertschätzung nicht halt, sondern Familien, Gemeinden, Staa-

---

[a] [Siehe auch die „Grundzüge für eine Axiologie der Lebensziele" in: Alexander Pfänder, *Philosophie der Lebensziele.* Aus dem Nachlaß herausgegeben von Wolfgang Trillhaas, Göttingen 1948, S. 168ff.]

[b] [Diesen Abschnitt, der von Pfänder „Philosophie der Werte. 1. Die Tatsachen des Wertens" betitelt ist und damit den Anfang der allgemeinen Wertphilosophie (vielleicht der im „Plan" vom 12. Februar 1936 erwähnten „Grundzüge der Wertphilosophie") darstellt, haben wir zur Vervollständigung des Themenvollzugs eingefügt. Dieser Abschnitt ist im hier vollständig wiedergegebenen Umfang als separates und von Pfänder handschriftlich durchkorrigiertes Maschinenmanuskript (ohne Datum) in Mappe D IV 2 vorhanden. — Vgl. auch „Die Tatsachen des Wertfindens" und „Die Abenddämmerung über der Wertewelt. Die Wertblindheit. Die Öde und Sinnlosigkeit des Lebens" in: Alexander Pfänder, *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage (Einleitung in die Philosophie und Phänomenologie).* Unter Mitwirkung v. Eberhard Avé-Lallemant zusammengestellt u. eingeleitet v. Herbert Spiegelberg, München 1973, 2. Teil, 1. Kap.]

ten und Kirchen schätzt er bald hoch, bald niedrig ein. Und Veränderungen, die diese im Laufe der Zeit erleiden, sind ihm jetzt Wendungen zum Besseren, jetzt Wendungen zum Schlechteren. Er wertet die Kunst überhaupt, die verschiedenen Künste und einzelnen Kunstwerke der Architektur, der Plastik, der Malerei, der Poesie und der Musik in den verschiedensten Graden und Höhen nach gut und schlecht. Er legt der Wissenschaft überhaupt, den verschiedenen Wissenschaften und den einzelnen wissenschaftlichen Leistungen einen verschieden hohen oder niedrigen Wert bei. Ja ins Gebiet der unwirklichen Gegenstände der Phantasie und des Denkens steigt sein Werten hinein[16] und scheidet auch hier zwischen Gutem und Schlechtem. Nichts in der Welt ist der menschlichen Wertschätzung ganz und gar entrückt. Nichts liegt für den Menschen völlig jenseits von gut und schlecht.

Und nicht in seltenen Augenblicken, nicht in absichtlich vorgenommener Zurüstung nur übt der Mensch diese alles berührende Wertung aus, sondern fast unaufhörlich während seines wachen Lebens und meist unwillkürlich, ja ohne es selbst zu bemerken, erfaßt er an den Gegenständen, die in fortwährender Prozession sein Bewußtsein durchziehen, die Fülle der verschiedenen Werte und Unwerte, die sie vermeintlich besitzen. Ohne weiteres tragen die Gegenstände für sein Bewußtsein außer den Bestimmtheiten, die ihnen sonst noch zukommen mögen, jeweils ihre bestimmte Wertfärbung an sich, und die ganze Gegenstandswelt ist für den Menschen überkoloriert mit der Mannigfaltigkeit der möglichen Wertfarben. All sein Wahrnehmen, Vorstellen und Denken ist vereinigt und durchdrungen mit diesem unaufhörlichen Werterfassen vermeintlicher Wertqualitäten der Gegenstände.

Weder eine bestimmte Entwicklungshöhe noch eine bestimmte Bildungsstufe ist erforderlich, um im Menschen dieses fast unaufhörliche Erfassen von vermeintlichen Werten und Unwerten an den Gegenständen zu ermöglichen. Kinder und Erwachsene, Gebildete und Ungebildete, Naturmenschen und Kulturmenschen, sie alle sehen Werte und Unwerte an den Dingen, die ihren engeren oder weiteren Gesichtskreis erfüllen. Mag die Mannigfaltigkeit der Wertfarben, die ihren Blicken zugänglich sind, auch noch so verschieden groß sein, mag die Unterschiedsempfindlichkeit für Wertgrößen und Werthöhen eine große oder eine kleine sein, für sie alle ist doch die Gegenstandswelt nicht ohne alle Wertfarbe, sondern überall von Werten und Unwerten durchtränkt. Es gehört im Gegenteil schon eine bestimmte Entwicklungs- und Bildungsstufe dazu, wenn es dem Menschen in einer künstlichen theoretischen Einstellung zur völlig wertfreien Betrachtung von Gegenständen zu kommen [gelingt]. Man kann bezweifeln, ob es auch nur einem derjenigen Historiker, die mit Nachdruck eine gänzlich wertfreie Betrachtung ihres Gegenstandes fordern, gelungen ist, ihre eigene Forderung wirklich zu erfüllen und völlig wertblind auf die geschichtlichen Personen, Taten und Ereignisse zu schauen.

Wenn nun auch innerhalb der Menschenwelt das Werterfassen das Häufige und Normale, das Nichterfassen von Werten an Gegenständen das Seltene und Anomale ist, so ist doch nicht zu übersehen, daß die Wertfarben, die an den Gegenständen erscheinen, für die verschiedenen menschlichen Individuen sehr verschieden an Qualität, Intensität und Reichtum sind, auch da, wo die gewerteten Gegenstände ihnen sonst gleich erscheinen. Daß Kinder und Ungebildete gewisse Werte und Unwerte an den Gegenständen, die sie wohl kennen, nicht zu erfassen vermögen, während sie von Erwachsenen und Gebildeten leicht erfaßt werden können, daß also im allgemeinen die Wertewelt der Kinder und der Ungebildeten eine ungleich ärmere und beschränktere ist als die der Erwachsenen und Gebildeten, ist eine feststehende Beobachtung des täglichen Lebens. Im übrigen aber variieren die Wertungen derselben Gegenstände auch nach den Völkern, den geschichtlichen Zeiten, nach Stämmen, Geschlechtern und Personen. Es gibt gewiß auch viel Übereinstimmung in den Wertungen der Menschen, und es mag viele Gegenstände geben, die von allen Menschen aller Völker, aller Zeiten, aller Stämme, beider Geschlechter, jeden Lebensalters und jeder Bildungsstufe für gut gehalten, und ebenso viele andere Gegenstände, die von allen Menschen für schlecht gehalten werden. Aber ebenso unleugbar ist doch die Verschiedenheit ihrer Wertungen bei einer Fülle von anderen Gegenständen.

Solange nun der Mensch noch naiv die Gegenstände wertet, solange weder Erfahrungen über die Wandelbarkeit seines eigenen Wertens, über die Verschiedenheit der Wertungen anderer Menschen, noch wertphilosophische Überlegungen ihn irre gemacht haben, sind in seinem Werten folgende Voraussetzungen enthalten: Er meint, daß es positive und negative Werte, Werte und Unwerte überhaupt gebe, daß beide in den verschiedensten Graden und Höhen vorkommen und daß sie den Gegenständen an sich zukommen. Er glaubt, in der Gutheit oder Schlechtheit eines Gegenstandes etwas erfaßt zu haben, was an oder in dem Gegenstand wirklich vorhanden und auch für jeden anderen Menschen, der dazu die nötigen Fähigkeiten besitze und anwende, erfaßbar sei. Kurz, er macht Anspruch auf objektive und allgemeine Gültigkeit seiner Wertmeinungen. Auf der anderen Seite gibt er freilich auch zu, daß er sich gelegentlich einmal irren könne, daß er einer Werttäuschung unterliegen oder einen Wertungsirrtum begehen könne und daß er vielleicht auch von diesen oder jenen Werten wenig oder gar nichts verstehe. Aber daß er sich grundsätzlich irre, daß er in seinem Werten niemals die Werte der Gegenstände selbst erfasse und daß all sein Werten nur für ihn Gültigkeit habe, das ist ein ihm gänzlich fern liegender Gedanke. Selbst dann, wenn er sich in Worten zu dem Grundsatz bekennt, daß über den Geschmack nicht zu streiten sei, hält er doch seine eigene Wertung für die richtige. Es ist so, wie Hermann Lotze sagt: Wem unsere Lieblingsspeise beharrlich nicht gut schmecken will, den halten wir leicht für unfähig, den Wert dieser Speise zu erfassen.

Und auch dann, wenn nun der Mensch an der Unfehlbarkeit seiner eigenen Wertungen zweifelhaft wird.

[b. Die Werte überhaupt und die Wertblindheit]

〈/160〉 [a]Die Werte überhaupt sind eigenartige, unselbständige, nichtsachliche Bestimmtheiten von Gegenständen, Vortrefflichkeiten und Verderbtheiten, die von den Gegenständen uns entgegengestrahlt werden, die aber von den Wertblinden und Wertschwachsichtigen und Nüchternen, rein sachlich und praktisch Eingestellten überhaupt nicht gesehen werden.

Man mache sich klar, wie die wahrgenommene Welt für einen Menschen aussieht, der für gewöhnlich weder Gutes noch Schlechtes, weder Schönes noch Häßliches sieht. Keine schönen Körper, Bewegungen, Vorgänge, Erscheinungen, Pflanzen, Tiere, Menschen sieht er, aber auch nichts Häßliches. Nur in Ausstellungen, Theatern, Konzerten, Museen will und soll dieser kärgliche Mensch plötzlich Schönheiten und Häßlichkeiten erfassen. Es ist nicht zu verwundern, daß er seine Impotenz hinter unechten Urteilen, unechtem Beifall oder Entrüstung zu verbergen sucht.

Und wie hilflos sind diese Menschen, wenn sie selbst etwas Schönes gestalten wollen oder etwas Schönes kaufen wollen. Sie können es nicht und flüchten sich zur Hilfe in die Arme der Tapezierer und Verkäufer.

Die Stumpfheit und Gleichgültigkeit der meisten Menschen im täglichen Leben gegen das Schöne, das ihnen auf Schritt und Tritt entgegentritt, kann sich nicht plötzlich in Empfänglichkeit und Begeisterung für das Schöne verwandeln, das ihnen andere Menschen darbieten.

Freilich sind sie auch stumpf und gleichgültig gegen das Häßliche, das ihnen im täglichen Leben auf Schritt und Tritt begegnet ([z. B.] die Schmutzigkeit auf den Straßen und Gehsteigen; das Herumliegen von schmutzigen Papierfetzen in den Landschaften, auf den Straßen, in den Straßenbahnen, Bahnhöfen, Eisenbahnen; der häßliche Lärm und Gestank der Lastwagen und Personenautos).

(Man lächle nicht hochnäsig über die „Ästheten". In vielen Fällen handelt es sich zugleich auch [um] ethische Werte — z. B. das Lärm- und Gestankmachen ohne Rücksicht auf die anderen Menschen.)

Und gegenüber den ethischen Werten zeigt sich bei den meisten Menschen heutzutage die gleiche Stumpfheit und Gleichgültigkeit und auch die gleiche unechte Verherrlichung sittlich guter Taten und die gleiche un-

---

[a] Was sind Werte überhaupt? Unsachliche, unselbständige Bestimmtheiten. Unsachlich, d. h. nicht, daß sie überhaupt nichts seien, daß sie kein „Was" seien. Alter Fehler: Gutheit, Schönheit als selbständige Gegenstände aufzufassen (Plato). Sie sind nur gedanklich verselbständigte, an sich unselbständige Wertbestimmheiten.

echte Entrüstung über sittlich schlechte Taten. Im Grunde sind sie stumpf und gleichgültig gegen das eine wie gegen das andere. (Z. B. das rücksichtslose Fahren der Autofahrer; das rücksichtslose Spielen der Lautsprecher, der Ziehharmonikas; das rücksichtslose Drängen an Kassen, in Trambahnen, an den Sperren der Eisenbahnen.)

Die egoistisch-brutale Rücksichtslosigkeit und Gleichgültigkeit, die heute überall herrscht, ist selbst durch die Stumpfheit und Gleichgültigkeit der Menschen gegen Werte und Unwerte bedingt.[a] ⟨*160/*⟩

[c. Die Grunderkenntnisse der allgemeinen Wertphilosophie]

⟨*/159*⟩ Das dritte Hauptproblem der Wertethik[17] lautet: Was sind die ethischen Werte? Was ist die sittliche Gutheit und die sittliche Schlechtheit? Dieses Problem hat man Jahrhunderte lang in seiner Eigenart gar nicht gesehen mit dem Hintergedanken: Das weiß doch jeder, was die sittliche Gutheit und die sittliche Schlechtheit, die man an freiem Wollen und Tun von Menschen findet, eigentlich sind. Und weil man sie sich in ihrer Eigenart nie klar gemacht hat, verwechselte man sie immer wieder bis auf den heutigen Tag mit den Gründen der sittlichen Gutheit und der sittlichen Schlechtheit und hat dadurch eine weitreichende Verwirrung in die Ethik gebracht.

Heute, nachdem sich die allgemeine Wertphilosophie herausgebildet hat, ist es leichter, auch die ethischen Werte in ihrer Eigenart zu sehen und vor Verwechslungen zu schützen. Es wird daher gut sein, hier zunächst die Grunderkenntnisse der allgemeinen Wertphilosophie anzuführen. Es gehört schon zu den Grundeinsichten der Wertphilosophie, was wir oben schon hervorhoben, nämlich daß die Werte überhaupt unselbständige Gebilde sind, die nur an einem Träger wirklich sein können. Die allgemeinsten Ausdrücke für Werte sind Gutheit und Schlechtheit. Daß diese nur als

---

[a] ⟨*/161*⟩ [Beispiele] zur herrschenden Wertblindheit, vor allem gegen die höheren Werte [sind Redensarten wie]: ⟨*161/52 R*⟩ „Ich finde nichts daran", ⟨*52 R/161*⟩ „Was ist denn dabei?", „Ich finde gar nichts dabei", „Das ist doch nichts Besonderes", „Daraus mache ich mir nichts", „Das macht mir nichts" [und Verhalten wie] laut, lärmend lachen, sprechen, sich schneuzen; schreien, Streiterei; fressen, saufen; laut und apodiktisch seine Meinung äußern über etwas, von dem man nichts versteht, rücksichtslos laut musizieren und den Lautsprecher bei offenem Fenster tönen lassen; rücksichtslos fahren und Lärm machen mit dem Auto bei Tag und bei Nacht; prahlen mit den eigenen Verdiensten; herabsetzen der Anderen; der herrschenden Meinung, der herrschenden Partei schamlos, gegen das bessere Gewissen nach dem Mund reden; überhaupt die eigene Überzeugung verleugnen; jeden, der einen irgendwie stört oder anderer Meinung ist, anfahren und anschreien; bewußt die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit einer Meinung, einer Behauptung, einer Tatsache zum Maßstab der Wahrheit oder Unwahrheit, der Anerkennung oder Leugnung machen.

Gutheit und Schlechtheit „von etwas" bestehen können, dürfte einleuchten.

Eine weitere Grunderkenntnis der Wertphilosophie ist die Feststellung, daß die Werte entweder ihrem Gegenstand selbst unmittelbar zukommen, also Eigenwerte des Gegenstandes sind, wie z. B. die Schönheit einer Farbe, oder daß sie dem Gegenstand nur mittelbar zukommen, weil er in bestimmter Beziehung zu anderen Gegenständen steht, also übertragene Werte sind, wie z. B. die Schlechtheit einer Farbe, weil sie gesundheitsschädlich ist.

Ebenfalls eine Grunderkenntnis der Wertphilosophie ist die Einsicht, daß übertragene Werte notwendig das Vorhandensein von Eigenwerten der Gegenstände, von denen sie letztlich herkommen, ⟨*159/162*⟩ voraussetzen. Wenn z. B. die Gesundheitsschädigung nicht etwas Schlechtes wäre, so könnte die Farbe nicht dadurch Schlechtheit bekommen, daß sie gesundheitsschädlich ist. Natürlich kann ein übertragener Wert zunächst herkommen von einem Gegenstand, der seinerseits selbst nur einen übertragenen Wert hat. Aber dann muß dieser zweite übertragene Wert selbst wieder letztlich herkommen von dem Eigenwert eines Gegenstandes, mit dem der zweite Gegenstand mittelbar oder unmittelbar in Beziehung steht. Ist also der Wert eines Gegenstandes nicht als ein Eigenwert, sondern als ein übertragener Wert festgestellt, so ist philosophisch zu fragen nach denjenigen Gegenständen, die schließlich einen Eigenwert haben. Werte können nicht in der Übertragung erst entstehen, sondern sie müssen schon als Eigenwerte an den Gegenständen existieren, von denen aus sie übertragen werden können. Wo kein Eigenwert ist, kann kein Wert übertragen werden. Übertragene Werte setzen notwendig Eigenwerte voraus. Es kann nicht nur übertragene Werte geben. Gibt es keine Eigenwerte, so gibt es auch keine übertragenen Werte.

Ein Gegenstand kann gleichzeitig Eigenwert und übertragenen Wert haben; aber beide Werte dürfen dann nicht miteinander verwechselt werden. Und auch in diesem Falle weist der übertragene Wert auf einen zweiten Eigenwert bzw. auf einen Eigenwert eines zweiten Gegenstandes hin.

Eine weitere wichtige Einsicht der Wertphilosophie ist die Erkenntnis, daß es mehrere Wertarten gibt. Nicht nur gibt es Gutheiten, also positive Werte, und Schlechtheiten, also negative Werte, sondern es gibt auch verschiedene Arten von Gutheit und verschiedene Arten von Schlechtheit, z. B. Schönheit, [also] ästhetische Werte, und sittliche Gutheit, [also] ethische Werte, und ebenso ästhetische und ethische Schlechtheiten. Es ist selbstverständlich, daß man im Interesse klarer Erkenntnisse diese verschiedenen Arten von Werten nicht miteinander verwechseln darf. Die eine Wertart zieht auch nicht ohne weiteres die andere mit sich. Was schön ist, braucht nicht deshalb schon sittlich gut, und was sittlich gut ist, braucht nicht deshalb schon schön zu sein.

Ein und derselbe Gegenstand kann aber nicht nur gleichzeitig positive

Werte (Gutheiten) und negative Werte (Schlechtheiten) zeigen und nicht nur gleichzeitig Eigenwerte und übertragene Werte, sondern auch gleichzeitig Werte verschiedener Art an sich tragen. Nicht jeder positive Wert an einem Gegenstand ist notwendig ein ethisch positiver Wert; nicht jeder negative Wert an einem Gegenstand ist notwendig ein ethisch negativer Wert. Findet man also an einem freien Wollen und Tun eines Menschen eine Gutheit oder eine Schlechtheit, so ist diese nicht auch schon eine sittliche Gutheit oder Schlechtheit.

Die allgemeinste Erkenntnis über Werte ist die Einsicht, daß Werte (Gutheiten und Schlechtheiten) eigenartige, nicht sachliche Bestimmtheiten von Gegenständen sind, die sich von allen sachlichen Bestimmtheiten der Gegenstände (grundsätzlich) wesentlich unterscheiden. (Durch Wertprädikate allein läßt sich daher kein Gegenstand direkt sachlich bestimmen. Goethe in späteren Jahren [bezeichnete die Charaktere in seinen Romanen nur mit Wertprädikaten wie „nett", „gefällig" u. dgl.[18]]).

Die Erkenntnis der Werte ist in keinem Fall durch bloße Verstandeserkenntnis und nicht durch sinnliche Erkenntnis und nicht durch beide zu gewinnen, sondern sie bedarf eines eigenartigen Werterkenntnisvermögens. Und die verschiedenen Wertarten bedürfen wieder besonderer Werterkenntnisvermögen. Blindheit für Werte und bestimmte Wertarten ist durch keine Anstrengung des Verstandes und der Sinne zu überwinden (sowohl echte Blindheit als auch Blindheit der Einstellung).

Die Existenz der Werte ist durchaus unabhängig davon, ob Menschen ein Bewußtsein von ihnen bekommen können oder nicht, ob es viele Menschen, gescheite, gelehrte Menschen sind oder nicht. ⟨*162/163*⟩ Bestimmte Werte sind natürlich durch jeden normalen, gesunden, erwachsenen Menschen erkennbar. Andere dagegen nur durch bestimmte Menschen mit bestimmten Anlagen, bestimmter Kultur und jeweils mit angemessener Einstellung zu bestimmter Zeit in bestimmten Zuständen. ([Hier ist auch zu erwähnen:] der Einfluß des Glaubens, des Zweifels, des Unglaubens auf die Erkenntnis der Werte, [auch] der Einfluß des Glaubens, des Zweifels, des Unglaubens vieler anderer Menschen auf die eigene Erkenntnis der Werte. Natürlich gibt es auch Täuschungen über Werte. Sie können sehr verschiedene Gründe haben.)

Die Wissenschaften haben bisher die Werte der Gegenstände aus dem Blick verdrängt und ihre Erkenntnis (weil sie sie für unmöglich hielten) ignoriert oder die Werte umgedeutet in etwas, was auch mit dem Verstande zu erkennen ist.[a] ⟨*163/*⟩

---

[a] Der naive Wertglaube und sein Bereich.
Die Erschütterung des naiven Wertglaubens und die Gründe dieser Erschütterung.
Die Folgen dieser Erschütterung:
1. Sinnlos-Werden der unwillkürlichen Gefühls- und Willensregungen.
2. Zerrüttung und Auflösung der Gemeinschaften.

[d. Hinführung zur Wertphänomenologie[b]]

α. [19]Der naïve Wertglaube

Der Umkreis der Wertprädikate

Die Menschen gebrauchen in allen Sprachen gewisse Wörter, um bestimmten Gegenständen ganz eigenartige Eigenschaften zuzuschreiben. Im Deutschen sind dies z. B. folgende Wörter: nett, reizend — abscheulich, fad; großartig, prächtig, herrlich, glänzend, ausgezeichnet, vortrefflich, köstlich; edel, fein, vornehm — gemein, grob, unvornehm; hübsch, schön — scheußlich, häßlich; gut — schlecht; brav, wacker, bieder; sittlich — unsittlich; böse — erhaben, heilig.

Der Umkreis der Wertgegenstände

Angewendet werden diese Wörter auf alle Arten von Gegenständen, z. B. nicht nur auf Speisen, Getränke, Genußmittel, Gebrauchsgegenstände, Kleidung, Schmucksachen, Geld, Gold, Edelsteine, nicht nur auf Wohnungen, Häuser, Straßen, Waren in den Schaufenstern und Läden, auf Städte, Landschaften, Fahrzeuge, Bäume, das Wetter, sondern auch auf Menschen, ihr Aussehen, ihr Benehmen, ihre Taten, ihre Leistungen und ihre Werke aller Art: auf technische, künstlerische, dichterische, musikalische, wissenschaftliche usw. Werke. Und die Menschen meinen, daß das, was jene Wörter bezeichnen, an diesen Gegenständen wirklich vorhanden sei, daß es zu ihren Eigenschaften gehöre. Diese eigentümlichen Eigenschaften nennt man in der Wertphilosophie Werte, während man, um Mißverständnisse zu vermeiden, die Gegenstände, die diese Werteigenschaften haben, nicht selbst Werte, sondern Wertträger oder Wertgegenstände nennt.

Sehnsucht nach Wertglauben.
Falsche Versuche zur Überwindung des Wertzweifels und der Wertverneinung.
Psychose, die keine Gehirnkrankheit ist; (eine rein seelische Zeitstörung).
Erziehung zu eigener echter Werterkenntnis.
Erziehung zu Widerstandsfähigkeit gegen Reklame und Anpreisung.
Erziehung zum Glauben an wirkliche Wertkenner und Wertsachverständige.
[Diese im Original durch „[“ vom vorangehenden Text abgesetzten Themen sind von Pfänder im Rundfunkvortrag „Die großen Zeitprobleme der Philosophie, II. Teil: Die Wertprobleme“ vom 28. Januar 1927 (Mappe D III 3) ausgeführt. Wir lassen ihn (ohne die Vorrede) deshalb und zum Verständnis der Bedeutung der Wertphänomenologie gegenüber der — von ihr als „Wertphilosophie“ ohne Werte erwiesenen — bisherigen Wertphilosophie als Kapitel d hier folgen.]

[b] [Quelle dieses Kapitels s. vorhergehende Fußnote.]

Alle Gegenstände, die den Menschen umgeben, und auch er selbst zeigen mehr oder weniger ausgeprägt solche Werteigenschaften, d. h. sie sind alle in irgendeiner Hinsicht gut oder schlecht. Nichts liegt völlig jenseits von gut und schlecht. Alles, was der Mensch betrachtet, steht ihm wertgefärbt gegenüber. Die ganze Welt und er selbst sind überall mit hellen, heiteren und mit trüben, düsteren Wertfarben koloriert. Und auch die Welt seines Vorstellens und Phantasierens zeigt diese Wertfärbungen. Gelegentlich fällt ihm diese oder jene Wertfarbe besonders auf, sonst ist er an sie so gewöhnt, daß er sie nicht mehr besonders bemerkt.

Kinder und Erwachsene, Gebildete und Ungebildete, Naturmenschen und Kulturmenschen stehen derselben einen wertgefärbten Welt gegenüber. Ihre Fähigkeit, die Werte in dieser Welt richtig zu erkennen, zu unterscheiden und abzuschätzen, ist freilich sehr verschieden gut. Im Laufe des Lebens pflegt sie sich nach dieser oder jener Richtung zu verbessern und zu verfeinern oder auch zu verschlechtern und zu vergröbern.

Die völlig wertfreie Betrachtung, wie sie die theoretischen Wissenschaften der Welt gegenüber gewöhnlich vollziehen, ist dem naiven Menschen fremd; sie ist auch für den Wissenschaftler eine künstliche, und er übt sie im täglichen Leben gewöhnlich selbst nicht aus.

Auf bestimmten Gebieten von Wertgegenständen gelten für die richtige Erfassung und Abschätzung der Werte bestimmte Menschen als Kenner, Schätzer, Sachverständige oder Fachleute.

Der naiv Wertgläubige glaubt auch an die Existenz solcher Werte, die er selbst nicht zu erkennen vermag, die ihm aber von Autoritäten als vorhanden bezeichnet werden oder an die in seinem Verkehrskreis allgemein geglaubt wird.

Die müde Weisheit übersättigter Menschen, daß nichts in der Welt Wert habe, daß alles gleichgültig und eitel sei, gleitet spurlos an ihm ab. Er bleibt fest bei der Überzeugung, daß es überall Gutes und Schlechtes in der Welt gebe und daß die Wert- und Unwertfärbungen den Gegenständen unabhängig von dem Bewußtsein der Menschen anhaften.

Gerade durch diese Wert- und Unwertfärbungen ist die Welt und ist auch seine eigene Person von so hohem Interesse für sein gesamtes Fühlen, Wollen, Tun und Schaffen. Unaufhörlich ist sein seelisches Leben auf diese Werte und Unwerte, an die er glaubt, bezogen.

Solange nun die Menschen in einem geschlossenen Lebens- und Verkehrskreis leben und solange darin keine weit- und tiefgreifenden Veränderungen stattfinden, pflegt ihr naiver Wertglaube nicht stark erschüttert zu werden. Geraten sie in Meinungsdifferenzen über den Wert von etwas, so glaubt jeder von ihnen, recht zu haben, und läßt das übrige auf sich beruhen. Kann der einzelne bestimmte Werte oder Unwerte, die andere Menschen seines Verkehrskreises an bestimmten Gegenständen finden, nicht erkennen, so stellt er höchstens bedauernd bei sich eine eigene Unfähigkeit fest.

Erfährt er in starkem Ärger oder großer Freude, in lebhaftem Begehren oder heftigem Abscheu, daß ihm die Werte und Unwerte jetzt größer erscheinen als sonst, so erkennt er hierin einfach Werttäuschungen. Selbst wenn eine allgemeine Niedergeschlagenheit ihm alles, was ihm vor Augen tritt, als schlecht oder eine allgemeine Gehobenheit ihm alles als gut erscheinen läßt, so bleibt davon sein naiver Wertglaube völlig unangetastet. Er weiß, daß man Werte verkennen, überschätzen und unterschätzen kann.

β. Die Erschütterung des naiven Wertglaubens[a]

Wenn nun aber der geschlossene Lebens- und Verkehrskreis des Menschen aufgelöst wird, wenn viele andersgeartete Menschen mit ihm in Berührung kommen, wenn sein Verkehr mit der Welt und den Menschen sich ausbreitet, dann vernimmt er eine Fülle verschiedenartigster Wertmeinungen

---

[a] [Siehe auch das Einzelblatt „Zur Wertphilosophie. Die Werte und der Sinn des menschlichen Lebens" (Sept. 1935) (Mappe A IV 4, Ms. 38):]
Alle Freude, alle Liebe, alle Achtung und Verehrung schließen in sich die Meinung, daß die Gegenstände, auf die sie sich beziehen, in einer bestimmten Hinsicht gut oder[19a] wertvoll seien. Sobald man bei einem Menschen diese Meinungen, daß die Gegenstände dieser seiner Gefühlsregungen gut und wertvoll seien, zerstört und ihn zu der Meinung bringt, daß sie gar nichts taugen, also in keiner Hinsicht gut oder[19b] wertvoll seien, hören sofort auch die Freude, die Liebe, die Achtung und die Verehrung in Bezug auf diese Gegenstände auf. Sie können ihrem Wesen nach nur weiterbestehen, wenn trotz allem die Gegenstände noch irgendwie für wertvoll gehalten werden.

Die eigene Wertmeinung hängt nun von der Wertmeinung [ab], die andere Menschen seiner Umgebung über denselben Gegenstand hegen oder bloß äußern. Erfährt daher der einzelne Mensch, daß die Menschen seiner Umgebung alle oder fast alle einen Gegenstand für wertlos halten, so wird es ihm sehr schwer, wenn nicht unmöglich, noch Freude, Liebe, Achtung und Verehrung zu diesem Gegenstand aufrechtzuerhalten, weil sein eigener Wertglaube zerstört oder erschüttert ist. Wer sich in seinem Wertglauben in Bezug auf bestimmte Gegenstände unter den umgebenden Menschen einsam fühlt, wird daher, wenn er nicht trotzdem an seinem Wertglauben festhält, allmählich alle seine Freude, Liebe, Achtung und Verehrung zu diesem Gegenstande dahinschwinden sehen.

Ebenso setzen aber auch die anderen Regungen des Hoffens, des Wünschens, des Begehrens, des Verlangens, des Wollens, des Schaffens, des Gestaltens und des Hervorbringens voraus, daß das, was ihnen gegenständlich vorschwebt, ihnen irgendwie gut oder wertvoll erscheint, und sie schwinden dahin, wenn diese Wertmeinung zum Schwinden gebracht oder erschüttert wird. Auch diese Regungen enthalten also in sich wesentlich den Glauben an den Wert dessen, worauf sie sich beziehen. Wird dieser Glaube wirklich zerstört, so werden sie selbst mit zerstört. Da aber ihr seelischer Daseinsgrund unabhängig von dieser Wertmeinung ist, so ergibt sich eine eigentümliche Situation: Diese Regungen entstehen immer noch weiter und führen die Wertmeinung mit sich, während die Kritik die Wertmeinung für unberechtigt erklärt.

sowohl über das, was ihm schon bekannt war, als auch über neue Gegenstände, deren Wert oder Unwert er gar nicht zu erfassen vermag. Wenn er dann sieht, wie die vielen anderen Menschen durch ihr Benehmen, ihre Taten, Leistungen und Werke unbedenklich ihre Wertmeinungen kundgeben, Wertmeinungen, die von den seinigen nach allen Richtungen abweichen, dann tritt zunächst eine große Verwirrung und Unsicherheit in seinen Wertglauben ein. Krampfhaft sucht er die bisher geglaubten Werte zunächst noch festzuhalten. Bemerkt er dann die schnellen Änderungen der öffentlichen Wertmeinungen und sieht er bisher hochgehaltene Wertgegenstände ohne Scheu herabgewürdigt und sang- und klanglos zerstört werden, so verliert er allmählich den Halt. Immer häufiger begegnen ihm Wertmeinungsstreitigkeiten mit anderen Menschen. Er sucht vergeblich die Wahrheit seiner eigenen und die Falschheit der fremden Wertmeinungen zu erweisen. Er leidet schmerzlich an der inneren Einsamkeit, in die er dadurch gerät; er fühlt sich ausgestoßen und sieht sich hilflos von einem Chaos schwankender und miteinander streitender Wertmeinungen umgeben. Wie ihm, so geht es aber jedem der anderen Menschen in dem weiteren Verkehrskreis ebenfalls. Jeder redet sich noch ein, dennoch recht zu haben, aber im Grunde glaubt er nicht mehr daran. Auch an Autoritäten findet er keinen festen Halt mehr, denn auch diese widersprechen einander. Er versucht vielleicht, sich mit anderen Gleichmeinenden zusammenzuschließen, aber neue Differenzen über Werte sprengen die Gemeinschaft immer wieder auseinander. Denn ohne gleichen Wertglauben ist auf die Dauer keine Gemeinschaft möglich. Er wagt es kaum noch, selbständige Werturteile zu bilden und auszusprechen, oder er tut es mit ungläubiger Heftigkeit, um seine Unsicherheit zu verbergen.

Leben nun solche Menschen in einer Zeit, in der man für die Rechtfertigung aller Meinungen, also auch für die Wertmeinungen, einzig und allein den Verstand für zuständig hält, so werden sie versuchen, sich einen verstandesmäßigen Ersatz für wirkliche Werterkenntnis zu verschaffen. Sie eilen den mannigfachen Theorien über Kunst, Musik, Dichtung und Sittlichkeit entgegen in der Hoffnung, dort einen neuen, festen Boden für ihre Werterkenntnis zu finden. Aber — alles ist vergeblich: Denn der Verstand und die verstandesmäßige Wahrnehmung erweisen sich als absolut blind für alle Arten von Werten. Und das Paradies der Werte scheint ihm für immer verloren.

Und nun beginnen die Menschen zu zweifeln, ob es überhaupt an-sich-bestehende Werte gebe, ob nicht alle die vermeintlichen Werte der Gegenstände nichts anderes seien als subjektive Widerscheine der Seelen der Betrachter, der einzelnen Menschen, der verschiedenen Völker und Stände und Klassen, ob nicht alle Werte doch im Grunde nur Einbildungen der Menschen seien.

Und schließlich behaupten sie mit verzweifelter Kühnheit, daß es so sei, daß es gar keine Werte gebe, daß alles an sich ohne Wert und ohne

Unwert sei. Damit sind sie bei völliger Wertverneinung, beim Wertnihilismus angelangt. Die Welt ist für sie nun von allem Wertzauber befreit. Sie bemühen sich gar nicht mehr um echte Werterkenntnis und wissen schließlich nicht mehr, was gut und schlecht, schön und häßlich, sittlich und unsittlich ist.

γ. Die Werte und der Sinn des seelischen Lebens

Diese Wertverneinung, wenn sie ehrlich und nicht bloß spielerisch gemeint ist, ist nun aber von vernichtenden Folgen für das seelische Leben des Menschen. Die Gefühle und die Willensregungen hängen nämlich ganz an der Wert- und Unwertfärbung, auf die sie sich beziehen. Alle Freude und aller Ärger, alle Achtung und alle Verachtung, alle Liebe und aller Haß, alle Hoffnung und alle Furcht, alles Wünschen und Begehren, alles Wollen, Schaffen, Gestalten und Hervorbringen setzen voraus, daß ihre Gegenstände wertvoll bzw. unwertvoll, daß Werte keine Einbildungen sind. Es ist ja allbekannt, daß man einem Menschen z. B. seine Freude verderben kann, indem man ihm das, woran oder worüber er sich freut, als wertlos darstellt; daß man ebenso seinen Willen und seinen Schaffenseifer lähmen kann, indem man ihm zeigt, daß sein Ziel und seine Leistung nichts taugen. Sein Fühlen und Wollen verliert sofort seinen Sinn, wenn ihre Objekte wirklich oder vermeintlich ihren Wert verlieren. *Der Glaube an die Existenz von Werten ist die unumgängliche Bedingung dafür, daß das seelische Leben des Menschen einen Sinn hat.*

δ. Der Wertnihilismus und die Sinnlosigkeit des menschlichen Seelenlebens

Ist daher der naive Wertglaube dahingegangen, ist an seine Stelle die offene Wertverneinung getreten, so wird das eigene Seelenleben völlig sinnlos. Wozu sich freuen und ärgern, wozu lieben und hassen, wozu wollen und schaffen, wenn doch alles wertlos ist?

Aber dieses sinnlose Leben läuft trotz allem weiter. Immer wieder treten Gefühle und Willensregungen auf und heben den ihnen einwohnenden Glauben mit empor, daß es vielerlei Wertvolles und Schlechtes in der Welt gebe. Völlig vertreiben ließe sich dieser Glaube nur, wenn man das Leben selbst vernichtete. Allerdings hat die allgemeine Wertverneinung gewöhnlich nur gegenüber den höheren, idealeren Werten leichtes Spiel. Vor den aufdringlicheren, niederen Werten, vor den Werten des leiblichen Wohl- und Übelbefindens, der sinnlichen Genüsse, des Geldes und der Macht hält sie sich dagegen inkonsequent zurück, um doch noch dem Weiterlauf des Seelenlebens einen gewissen, ärmlichen Sinn zu lassen. Aber

auch dieses Leben ist, solange der allgemeine Wertnihilismus fortdauert, notwendig unterhöhlt. Der Mensch zappelt dann hin und her zwischen berauschender Maßlosigkeit und öder Gleichgültigkeit und läßt sein Gefühls- und Willensleben mehr und mehr verwildern. Im Grunde leidet und duldet er nur noch das sinnlos gewordene Leben. Denn die bis dahin noch unangetasteten niederen Restwerte vermögen den Wertverneiner auf die Dauer nicht zu befriedigen. Mit dem Todeskeim der Wertverneinung im Herzen, befällt ihn die heillose Sucht, die vermißten Werte immer noch jenseits der Grenzen seiner Gegenwart zu suchen. Aber überall gähnt ihm leere Öde entgegen.

Es ist klar, daß diese wertverneinenden Menschen, an denen die heutige Zeit so reich ist, sich verzweifelt nach Auswegen aus dieser sinnlosen Wertöde sehnen werden. Zwei der vergeblichen Ausflüchte seien hier angeführt.

ε. Vergebliche Ausflüchte aus der Wertöde

1. Sie können mit Fr. Nietzsche versuchen, die Werte, die sie nicht mehr finden, sich selbst zu machen, durch willkürliche Wertsetzung bestimmte Gegenstände zu wertvollen zu stempeln. Aber es zeigt sich bald, daß kein Mensch imstande ist, irgendeinem Gegenstand, der keinen Wert hat, durch bloße Werterklärung, durch die bloße Festsetzung, er solle Wert haben, wirklich einen Wert erteilen kann. Auch der Philosoph vermag das nicht. Die zuerteilten Werte fallen von den wertlosen Gegenständen immer wieder ab. — Durch willkürliche Wertstempelung ist daher der verlorene Sinn des Lebens niemals wiederzugewinnen. Die Selbsttäuschung wird immer bald zergehen.

   Und an den Philosophen kann man nicht mit Nietzsche die unerfüllbare Forderung stellen, wertleere Gegenstände einfach für wertvoll zu erklären, sondern nur die Forderung, wirklich bestehende Werte an den Gegenständen so aufzuweisen, daß auch andere Menschen sie sehen können, und zu zeigen, wie man Werte immer besser und besser erkennen kann.
2. Eine zweite Ausflucht aus der Wertöde hat man in folgender Weise versucht: In dem Menschen, dessen seelisches Leben durch die grundsätzliche Wertverneinung sinnlos geworden ist, stehen sich scheinbar zwei feindliche Mächte gegenüber: auf der einen Seite der Verstand, der vermeintlich erkennt, daß es überhaupt keine Werte gebe, auf der anderen Seite das unaufhörlich pulsierende, fühlende und tätige Leben, dem unausrottbar der Glaube innewohnt, daß es eine Fülle von wertvollen und unwertvollen Gegenständen gebe. Glaubt der Mensch dem Verstand, so ist und bleibt sein Leben sinnlos. Also entscheide er sich gegen den Verstand und für das Leben. Denn das Leben steht höher

als der Verstand, der nur eine Aufpfropfung auf das Leben ist und dem Leben zu dienen hat. Wenn also der Mensch seinen Verstand entthront und sich in das rauschende Leben und seinen Glauben an Werte stürzt, so wird er, wie es scheint, befreit von der Wertöde und der Sinnlosigkeit des Lebens.

Indessen, es ist klar, daß diese Art, den Kopf in das Leben zu stecken, nicht zum Ziele führt. Der Verstand läßt sich nicht auslöschen, ohne das seelische Leben selbst zu vernichten. Und hätte der Verstand wirklich die sichere Einsicht, daß es keine Werte gebe, so hülfe es nichts, die Augen davor zu verschließen und sich im blinden Leben zu berauschen. Solange die Wertverneinung nicht entwurzelt ist, käme man nur zu einem bewußten Selbstbetrug und verlöre nicht das heimliche Bewußtsein von der Sinnlosigkeit des Lebens.

Kein Weg führt aus der Wertöde und der Sinnlosigkeit des Lebens wieder hinaus als eine gründliche Prüfung der wertverneinenden Behauptung. So stellt die seelische Not der heutigen Zeit dringlich die Probleme der Wertphilosophie.

ζ. Die Wertphilosophie

Die Resultate der neueren Wertphilosophie waren nun zunächst rein negative, d. h. man fand die gesuchten Werte ebenfalls nicht. Man fand nur die Gefühle und die Begehrungen, die durch die vermeintlich wertvollen Gegenstände erregt werden. An diese subjektiven seelischen Regungen, die außerordentlich veränderlich und bei verschiedenen Menschen sehr verschieden sind, konnte man sich aber nicht halten, denn sie waren offenbar nicht die gesuchten Werte selbst, sondern nur deren sehr veränderliche seelische Resonanzen. Der Wertnihilismus schien so durch die genauere Forschung der Wertphilosophie seine volle Bestätigung zu finden. Aber ohne es zu merken, war auch die anfängliche Wertphilosophie der Alleinherrschaft der Verstandeserkenntnis verfallen und konnte daher unmöglich etwas anderes erkennen als wertfreie Seinstatsachen.

Erst als die Phänomenologie, diese neue Grundlage aller philosophischen und aller wissenschaftlichen Erkenntnis, sich auch den Werten und dem Wertbewußtsein zuwandte und sie in ihrer behutsamen und vorsichtigen Weise untersuchte, trat eine grundsätzliche Änderung ein. Es zeigte sich, daß es in der Tat Werte gibt, daß sie sogar in sehr großer Mannigfaltigkeit vorkommen, daß sie eigenartige Beschaffenheiten der Gegenstände bilden und von allen sonstigen Eigenschaften wesentlich verschieden sind. Es zeigte sich aber auch, warum man die Werte bisher nicht gefunden hatte. Man erkannte nämlich, daß die Werte, ihrer besonderen Eigenart entsprechend, auch der Ausstreckung eigenartiger seelischer Fühler bedurften, um überhaupt erfaßt werden zu können. Ähnlich wie man Farben

nicht hören, sondern nur sehen kann, wie man Farben nie finden wird, wenn man sie nur hörend sucht, so kann man die Werte überhaupt nicht sinnlich wahrnehmen, sondern nur seelisch fühlend erfassen; und man wird sie nie finden, wenn man sie nur in der sinnlichen Wahrnehmung sucht. Es war die Entdeckung einer bis dahin gänzlich unbeachteten und ungepflegten Erkenntnisart, eben der Wertfindung oder Wertfühlung, der sich das Reich der Werte nun auch für die Forschung auftat. Die Bedeutung dieser Entdeckung ist heute noch gar nicht abzuschätzen. Bisher war alle Forschung auf sinnliche Wahrnehmung aufgebaute Verstandesforschung, die nur das wertfreie Sein, So-sein und Geschehen festzustellen hatte und dabei die Werte der untersuchten Gegenstände völlig ignorierte. Jetzt sieht man, daß auch eine echte Wertforschung möglich ist, die gerade das untersucht, was die Seinsforschung gänzlich unerforscht beiseite liegen gelassen hatte.

Freilich muß diese Wertforschung heute erst erlernt werden. Denn in einer Zeit, in der die Seins- oder Verstandesforschung eine so tyrannische Alleinherrschaft ausübt, besteht für jeden, der sich der Wertforschung hingibt, die große Gefahr, daß er ausschließlich in die reine Seins- oder Verstandesforschung hineingerät, daß er seine Wertfühler, die im Forschen noch nicht geübt sind, unbemerkt wieder einzieht und dadurch momentan blind für das ganze Wertreich wird. Er darf andererseits freilich auch seine Verstandeserkenntnis bei der Wertforschung nicht ausschalten. Denn er kann die Werte nur an den Gegenständen finden, die er zunächst nach ihrer wertfreien Beschaffenheit sich vor Augen halten muß. Dann aber muß er zu dieser vorausgehenden Verstandesbetätigung die Wertfühler hinzunehmen und durch sie die Werte an den Gegenständen erfassen. Dieser Werterfassung nachfolgend muß er dann wieder seinen Verstand gebrauchen, um[19c] den erfaßten Wertsachverhalt begrifflich zu fassen und in Werturteilen zum Ausdruck zu bringen.

Nur die Tyrannei der ausschließlichen Verstandesherrschaft, nicht den Verstand selbst, muß er abwerfen und seine Wertsinne neu zur bewußten Werterfassung öffnen, dann wird er zu seinem Erstaunen schon in seiner nächsten Umgebung eine solche Fülle von Werten finden, mit denen alles geradezu übersäht ist, daß ihm eine neue, reiche Welt aufzugehen scheint und sein Leben wieder mit reichem Sinn erfüllt wird.

Die Wertphilosophie hat auch erkannt, warum nun die verschiedenen Menschen gegenüber derselben wertgefärbten Welt doch immer wieder zu so verschiedenen Wertmeinungen kommen. Die Meinungsdifferenzen über Werte brauchen also nicht mehr zu beunruhigen.

Die richtige Werterkenntnis kann ausgebildet und gepflegt werden. Nicht überhitzte Rauschzustände führen zur Wertewelt, sondern ruhig sinnendes Fühlen. Mit dem Rausch verschwinden auch die Scheinwerte, die man geschaut hat. Es gilt aber, die erkannten Werte auch im rauschlosen Alltagsleben fest- und durchzuhalten.

Die Bildung der richtigen Werterkenntnis ist die Grundlage der Gefühlsbildung und Willensbildung. Die bloße Verstandesbildung dagegen läßt die Wertsinne völlig unausgebildet und hat eine Umbildung des Gefühls- und Willenslebens zur notwendigen Folge.

[e. Die Wertphänomenologie]

⟨*/45*⟩ *Einleitung*

Um zu erkennen, was ethische Werte sind, [muß man] zunächst erkennen, was Werte überhaupt sind, muß man solche Werte aufsuchen und sie genauer betrachten.

Als Werte können sie nur an Gegenständen als unselbständige Bestimmtheiten vorkommen.

Man scheint sie nirgends an den Gegenständen, denen sie vermeintlich anhaften, auffinden zu können. Also:

1. Entweder gibt es keine Werte
2. oder sie müssen etwas anderes sein als gemeint wurde, z. B.
   [a.] subjektive Gefühle oder Beziehungen zu subjektiven Gefühlen, subjektive Strebensregungen oder Beziehungen zu subj[ektiven] Streben[sregungen], subjektive Widerscheine der subjektiven Gefühls- und Strebensregungen auf die Gegenstände oder
   [b.] willentlich gesetzte Bestimmtheiten oder

⟨*/163*⟩ Falsche Werttheorien

1. [behaupten:] „Wert haben" heißt: bestimmte Folgen haben, [und zwar] für lebende Wesen Folgen bestimmter Art haben,
2. [insbesondere Folgen] für das Leben, das Wohl, die Macht von Lebewesen, Menschen, Gemeinschaften (hedonist[ische], emotionalistische, vitalistische[20a], voluntarist[ische] Werttheorien; dynam[istische] (energist[ische]) Werttheorien).
3. [sehen] Werte als Produkt autoritativer Festsetzungen [an].
4. [sehen] Werte als apriorische notwendige Kategorien des Denkens [an].

Einzig und allein die Wertphänomenologie kann hier Hilfe bringen, [indem sie] die Werte und die Wertfindung [erforscht].

Der Wertphänomenologie hat vorherzugehen:

die *Sinnklärung* von „sittlich gut" und „sittlich schlecht", um die häufigen Umdeutungen zu vermeiden;

die *Epoché*, um die stillschweigende Voraussetzung der Existenz ethischer Werte zu vermeiden und um in der eigentlichen *Phänomenologie des Wertbewußtseins* die Werte und die Wertfindung unbefangen zu empfangen.[a] ⟨*163/*⟩

---

[a] Siehe 15. St. Ethik v. 7. Juni 1934 [= Mss. 45-47]; 16. St. [v. 8. Juni 1934 = Mss. 48-50]: Wertfindung, Wertsinne, Bedingungen der richtigen Wertfindung, Kultur der Wertsinne; 17. St. v. [2.] Juni 1933 [= Mss. 93, 92]; 18. St. v. [12.] Juni 1933[21] [= Mss. 91-89]. [Diese und die folgenden Hinweise beziehen sich auf die letzte (8.) und vorletzte (7.) Fassung (1934 bzw. 1933) der Ethik-Vorlesung (Mappe D I 8 bzw. 7).]

[c.] nützlich oder schädlich für das Wohl, [das] Leben, [die] Macht von Lebewesen, Menschen, Gemeinschaften, d. h. bestimmte Wirkungen haben ([dies] kann [aber] nicht allgemein gelten, weil jeder abgeleitete Wert Eigenwert voraussetzt, also nicht alle ethischen Werte abgeleitete Werte sein können) oder

[d.][20] aprior[ische] notwendige Kategorien sein.

[Es ergibt sich somit] die Notwendigkeit der Wertphänomenologie [als] erneute[r], gründl[icher], unbefangene[r] Untersuchung.

Das Verfahren der Wertphänomenologie (Methode) [besteht in]

a. *Sinnklärung.* Was ist das? Warum [ist sie] nötig? ([Um] die häufigen Umdeutungen der Werte [zu vermeiden].)
b. *Epoché* in Bezug auf Werte ([um die] häufig[e] Vorauss[etzung] d[er] Werte [zu vermeiden].)
c. *Phänomenologie* des Wertbewußtseins. Was ist das? Warum [ist sie] nötig? ([Um die] häufige Leugnung der Wertfindung [zu vermeiden].)

[22]*Sinnklärung*

Was ist sie? Was ist sie nicht? ([Sinnklärung ist] keine Definition.)[23] [Sinnklärung der Werte, d. h. Herausstellung des vom Begriff „Werte" Gemeinten[a], ist möglich] an Hand von Beispielen von Eigenwerten. ⟨*45/48*⟩

Mit Werten (Gutheit und Schlechtheit) sind unselbständige Bestimmtheiten von Gegenständen gemeint, die von allen Seinsbestimmtheiten und Seinsrelationen wesentlich verschieden [sind], d. h.[24] ⟨*48/46*⟩ sie geben dem Gegenstande keinerlei Was- und Wie-Sein; man weiß dann noch nicht, was und wie der Gegenstand ist. Wertbestimmtheiten sind nicht gemeint als Gefühl[e], Strebungen. [Wertbestimmtheiten sind] überhaupt nichts Seelisches. Wertbestimmtheiten sind keine Widerscheine von seelischen Regungen. Wertbestimmtheiten sind nicht als aprior[ische] notwendige Begriffe gemeint. Wertbestimmtheiten sind nicht gemeint als bestimmte Wirkungen auf Leben, Macht und Wohl. ⟨*46/48*⟩ Sie [, d. h. die Werte,] sind gemeint in verschiedenen Qualitäten, Graden und Höhen als Eigenwerte oder als übertragene Werte. Die gemeinten Werte können verkannt, ignoriert, überschätzt und unterschätzt, aber auch richtig erkannt werden. Sie sind gemeint als Eigenwerte, d. h. als eine innere Vortrefflichkeit bzw. als eine innere Verderbtheit[b] des Gegenstandes selbst, als übertragene Werte ([z. B.] nützlich, brauchbar, leistungstüchtig), die notw[endig] Eigenwerte voraussetzen und nie selbst Eigenwerte werden können, und als etwas, das gleichzeitig in verschiedenen Arten und Hinsichten ein und demselben Gegenstand zukommen kann.[c]

---

[a] [Zur Frage nach Inhalt und Autorschaft von Meinungen bei Pfänder s. Wolfgang Trillhaas in: Alexander Pfänder, *Philosophie der Lebensziele*, S. 4 f.]

[b] ⟨*52 R*⟩ Werte: innere Vortrefflichkeit = Gutheit; innere Verderbtheit = Schlechtheit.

[c] [Siehe auch Alexander Pfänder, *Philosophie der Lebensziele*, S. 169ff.]

[25]*Urteilsenthaltung (Epoché)*

Mit der Sinnklärung ist noch nicht die Existenz des Gemeinten gesichert. Zunächst [ist] das Gemeinte selbst aufzusuchen und [seine] Existenz dahingestellt [sein zu] lassen. Sinnklärung und Epoché [sind] noch keine Phänomenologie. Epoché ist kein Zweifel, noch weniger eine Leugnung der Werte, sondern [bedeutet], die Frage der Existenz in der Schwebe [zu] lassen. Die Schwierigkeit [ist], die Epoché für die Forschung durchzuhalten, also weder die Existenz der Werte vorauszusetzen noch zu leugnen. Ein einmaliger Vorsatz und dessen augenblickliche Ausführung genügen nicht.

[26]*Phänomenologie des Wertbewußtseins*

Wertbewußtsein [kommt vor als]
Meinen der Werte (Klärung der Meinung),
Meinen, bestimmten Gegenständen kämen die Werte zu als Eigenwerte (Klärung dieser Meinung),
Glauben, [d. h.] mehr oder weniger fest[es] Glauben [an die Werte],
Denken an die Werte (unanschaulich),
Vorstellen der Werte,
Erinnern der Werte. ⟨*48/49*⟩
Zum Wertbewußtsein gehört auch d[as] Wahrn[ehmen] der Werte. [Es ist die] Eigenart d[er] Wertwahrn[ehmung] gegenüber den übrigen [Wert-] Bewußtseinsarten, [daß] die Werte in d[er] [Wert-]Wahrn[ehmung] selbst gegeben [sind][a].
Beispiel:

Gegenstand ——— Wahrnehmung des Gegenstandes (wertfrei, künstlich den Wert ignorierend)
Wert ——— Wahrnehmung des Wertes
a. naive Wertfindung
b. kritisch forschende Wertwahrnehmung (unbefangen, wirklich auf Werte gerichtet)

Wertfindung: Was ist sie?
1. Sie ist eine wirkliche Wertwahrnehmung.
2. Sie empfängt die Werte vom Gegenstand her; [d. h.]
sie produziert nicht die Werte;
sie projiziert nicht die Werte auf den Gegenstand;
sie projiziert nicht von einem Wertbegriff (Kategorie);
sie kann nicht den Wert ohne Gegenstand finden.

[a] [vgl. Alexander Pfänder, *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*, 2. Teil, 1. Kap., VI.]

3. Sie ist fundiert auf dem Bewußtsein des Gegenstandes: Wahrnehmung oder Vorstellung, und auf dem Bewußtsein vom sachlichen Grund des Wertes, aber nicht auf der begrifflichen Erkenntnis des Gegenstandes und des sachlichen Grundes.
4. Sie ist selbst kein Gefühl ([wie z. B.] Lust, Gefallen, Liebe), das [aber] hinzutreten kann, das die Wertfindung beleben, aber auch trüben kann.
5. Sie ist selbst kein Streben (bzw. Widerstreben), das hinzutreten kann und die Wertfindung beleben, aber auch trüben kann.
6. Sie ist „kognitiv", aber eben *wert*-wahrnehmend.
7. Ihre Benennung ist noch verschieden: „Wertnehmung" (Husserl); „Wertfühlen", „fühlende Wahrnehmung", „Gefühlsakt" (Scheler); „Wertschau", „Wertgefühl" (Hartmann); ⟨*49/50*⟩ „Wertfindung" (Pfänder). Unzweckmäßig sind die Worte „Wertung", „Wertsetzung", weil sie [eine] falsche Auffassung der Wertfindung begünstigen.

[Die] Arten der Wertfindung [sind] angemessen an die Wertarten. Nicht jede Art von Werten ist in jeder Art von Wertfindung zu finden, z. B. ästhetische und ethische Werte. [Es besteht eine] wesensmäßige Zuordnung von Wertart und Wertfindungsart.

Der Begriff des Wertsinnes: [Es handelt sich hier um] keine leiblichen Organe[a], [sondern um die] ursprüngliche Fähigkeit, Werte zu finden. [Sie fehlt in der] Wertblindheit.

[Es gibt] Wertsinn für eine bestimmte Art von Werten. [Es gibt also] Wertsinne (Plural)[b].

[Zu unterscheiden sind] Dasein, Empfindlichkeit, Betätigung, Ausbildung des Wertsinnes.

[So gibt es auch] Wertsinn für ethische Werte ([z. B.] Gewissen).

Bedingungen richtiger Wertfindung [sind]

1. Dasein des betreffenden Wertsinnes,
2. genügende Ausbildung des betreffenden Wertsinnes,
3. rechte Betätigung des betreffenden Wertsinnes:
   a. die rechte Erfassung des Trägers und der Grundlage,
   b. die rechte Einstellung des entsprechenden Wertsinnes auf die betreffende Wertart,
   c. Ausschaltung aller täuschenden Einflüsse, z. B.
   (1) nicht Besseres oder Schlechteres daneben [zu] halten und sich

---

[a] [Zu den Wertwahrnehmungs- oder Wertfindungsorganen s. auch Alexander Pfänder, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie,* Halle a.d.S. 1933, S. 322].

[b] ⟨*52 R*⟩ Wertsinne für verschiedene Arten von Werten [wie]
großartig, prächtig, herrlich — kleinlich, ärmlich, kärglich, nüchtern;
nett, reizend, niedlich — fad, langweilig, albern;
edel, fein, vornehm — grob, gewöhnlich, unvornehm.

täuschen [zu] lassen (nur zur Bestimmung der Wertgröße oder Werthöhe),

(2) nicht durch Stimmungen, durch Gefühle und durch Strebensregungen sich stören [zu] lassen,

(3) nicht sich blind an[zu]gleichen an die (wirklichen oder vermeintlichen) Wertmeinungen anderer Menschen (Widerstand gegen Reklame und herrschende Massenwertungen),

(4) nicht blind an eigenen (vielleicht früher geäußerten) Wertmeinungen fest[zu]halten. ⟨*50/51*⟩

Zur richtigen Wertfindung ist also die Ausbildung des angemessenen Wertsinnes nötig (Kultur der Wertsinne).

[27,c]Verständlich wird nach dem Vorangehenden,

1. daß in Bezug auf dieselben Gegenstände von verschiedenen Menschen und von denselben Menschen zu verschiedenen Zeiten verschiedene Wertfindungen gewonnen werden,
   a. wenn tatsächlich nicht genau dieselben Gegenstände erfaßt werden,
   b. wenn die Gegenstände nicht in derselben Hinsicht betrachtet werden,
   c. wenn nicht dieselbe Wertart gemeint wird (nur gleiche Benennung, z. B. „gut" oder „schlecht"),
   d. wenn einmal Eigenwerte, [ein] andermal übertragene Werte erfaßt werden (z. B. ethischer Wert und Nützlichkeitswert),
   e. wenn der Wertsinn für die betreffenden Wertarten bei verschiedenen Menschen und bei denselben Menschen zu verschiedenen Zeiten verschieden ausgebildet ist,
   f. wenn nicht alle störenden Faktoren gleich gut ausgeschaltet sind,
2. daß die rein verstandesmäßige Betrachtung keinerlei Werte aufzufinden vermag ([also] wertblind ist und sein muß),
3. daß bei Alleinherrschaft oder Vorherrschaft der verstandesmäßigen Betrachtung die Wertfindung geschwächt oder verödet und wirr wird,
4. daß man nur bei Vor- oder Alleinherrschaft der verstandesmäßigen Betrachtung zur Entgegensetzung von Intellekt (Geist) und Leben kommen und den Intellekt als Feind des Lebens bezeichnen kann.

[28]*Was heißt „Werte sind apriori erkennbar"?* ⟨*51/*[3]*92*⟩ Richtig [ist]: Wenn der Träger wirklich vorgestellt werden kann, so kann sein Wert jetzt unabhängig von der „Erfahrung" gefunden werden, d. h. unabhängig von der Erfahrung des Trägers. Falsch [ist]: Sie sind nicht in der Erfahrung gegeben; sie sind vom Subjekt zur Erfahrung hinzugefügt.

[29]*Was heißt „Realisierung von Werten"?* Richtig [ist]: [Dies heißt] Realisierung der Träger und sachlichen Grundlagen der Werte, also nur *indirekt* [Realisierung der Werte], nicht: Realisierung der Werte *für sich*.[30] ⟨[3]*92/*⟩

---

[c] Was aus dem Gesagten alles verständlich wird: 16. St. v. [18.] Juni 1934 [S. 4 = Ms. 51].

⟨/163⟩ *Der Wertrelativismus*

⟨*163/389*⟩ [Was meint die Behauptung][31] „Werte sind immer relativ"? [Sie ist] mehrdeutig, [indem sie meinen kann:] ⟨*389/385 R*⟩

1. Werte sind Relationen.
2. Werte stehen in Relationen zu Subjekten.
3. Werte stehen in Relationen zu anderen Werten.
4. Werte stehen in Relationen zu Gegenständen.
5. Werte haben Relationen zu Trägern.
6. Werte haben Relationen zu Gründen: Relationen der Träger zu Gegenständen.
7. Werte haben Relationen zu Gründen: Relationen der Träger zu Subjekten. ⟨*385 R/389*⟩

In welchem Sinne [ist sie] richtig, in welchem Sinne falsch? „Relativ" [bedeutet] „bezüglich auf etwas". ⟨*389/163*⟩ In welchem Sinne sind Werte (nicht die Wertfindung, die immer relativ zum Subjekt ist) relativ und in welchem nicht?[a] ⟨*163/389*⟩

I. Behauptung

„Wert haben" heißt „für wertvoll gehalten werden". „Größer[en] und höher[en] Wert haben]" heißt „vorgezogen werden". Also: Werte [sind] relativ zu wertmeinenden Subjekten; ebenso [bedeutet] Wertordnung das gleiche wie[31a] Vorzugsordnung. Dies [ist] die Hauptbehauptung.

Kritik

1. [Diese Behauptung ist] falsch. „Wert haben" heißt nicht „für wertvoll gehalten werden". In jeder Wertmeinung steckt die Meinung, der Gegenstand habe an sich Wert.
2. Nicht jede Wertmeinung ist falsch bzw. wahr, sondern nur einige [Wertmeinungen]. Es gibt wahre und falsche Wertmeinungen.
3. Hätte kein Gegenstand an sich Wert, so wären alle Wertmeinungen falsch. Der Wertnihilismus hätte dann recht.
4. Es ist konstatierbar, daß der Wert unabhängig von der Wertmeinung ist. Die Wertmeinung kann sich als empfangend erweisen.
5. Wertgröße und Werthöhe sind nicht relativ auf das Vorziehen. Vorziehen,

---

⟨*/53*⟩ I. [Werte sind] relativ zur Wertmeinung, zum Subjekt. (Nur die Wertfindung ist relativ zum Subjekt).

II. Werte [sind] selbst Relationen, nämlich des Wirkens. „Gut" = „glückbringend", „glückfördernd"; „schlecht" = „unglückbringend", „glückschädigend".

Kritik

a. Richtig [ist], daß Werte solche Relationen zur Grundlage haben können.

b. Falsch [ist], daß Werte selbst solche Relationen sind.

c. Auch wo Werte diese Grundlage haben, setzen sie als abgeleitete Werte Eigenwerte voraus, die nicht Relationen des Wirkens sind und keine solche Relationen voraussetzen.

Seinsrelationen als solche sind niemals selbst Werte.

III. Werte sind immer relativ zu einem Träger, unselbständig im Sein. [Diese Behauptung ist] richtig.

---

[a] Siehe 18. St. v. [12.] Juni 1934 [= Mss. 53-56; 18. St. v. 12. Juni 1933, S. 6, 7 = Mss. 89, 89 R; 20. St. v. 16. Juni 1933, S. 8, 9 = Mss.. 86, 86 R].

Lieber-Haben, Mehr-Gefallen-Finden-an sind subjektiv variabel bei gleicher Werthöhe und Wertgröße.

Resultat

Nicht die Werte, sondern die Wertmeinungen sind relativ zum Subjekt. Und das Vorziehen [ist] ebenfalls relativ zum Subjekt. Ein verschleierter Wertnihilismus ist dieser Wertrelativismus. Die Verschiedenheit der Wertmeinungen ist auch bei absoluten Werten verständlich.

II. Behauptung

Werte sind selbst Relationen, und zwar Relationen des Wirkens. „Gut sein" heißt „Glück bringen", „Glück fördern".

Kritik

Richtig ist: Wert kann eine solche Relation zur Grundlage haben[32] (und [zwar] nur, wenn das Bewirkte Wert hat), ist aber nicht selbst eine Relation. Also [sind] immer Werte vorausgesetzt, die keine Relationen sind und keine voraussetzen. Seinsrelationen sind niemals selbst Werte. Also [ist auch die II. Behauptung] falsch. ⟨*[3]89/[3]89 R*⟩

III. Behauptung

Werte sind immer relativ zu einem Träger. [Sie] sind unselbständig im Sein. [Dies ist] richtig.

IV. Behauptung

Wert kommt niemals einem Gegenstand für sich zu, sondern immer nur Relationen. Träger der Werte sind immer nur Relationen.

Kritik

1. Richtig [ist], daß einige Relationen Träger von Werten sind (z. B. Harmonie, Symmetrie, Ordnungen („schön")).

IV. Werte können nur den Relationen zukommen, nicht einzelnen Gegenständen für sich.

Kritik

a. Richtig [ist], daß einige Relationen Träger von Werten sind (z. B. Harmonie, Symmetrie, Ordnungen („schön")).

b. Falsch [ist], daß nur Relationen Träger von Werten sind (z. B. Farben, Klänge, Gerüche, Geschäcke [sind zwar Wertträger, aber keine Relationen]).

V. Werte sind immer relativ zu anderen Werten.

Begründung

Werte haben immer eine bestimmte Größe und Höhe, d. h. sie sind größer und kleiner bzw. höher und niederer als andere Werte. Also Werte sind in Größe und Höhe immer relativ.

Kritik

a. Richtig ist, daß Werte zueinander in Größen- und Höhenrelationen stehen, d. h. gleich, größer, kleiner bzw. höher, niederer als andere sind. Nur der höchste, größte [Wert] hat keinen höheren, größeren über sich und nur der niederste, kleinste hat keinen niedereren, kleineren unter sich. ⟨*53/54*⟩

2. Falsch [ist], daß nur Relationen Werte tragen (z. B. Farben, Klänge, Gerüche, Geschmäcke [sind keine Relationen]). ⟨*389 R/386*⟩

V. Behauptung

Werte sind immer relativ zu anderen Werten.

Begründung

Werte haben immer eine Größe und Höhe. Sie sind also immer größer und kleiner bzw. höher und niederer als andere Werte, also relativ in Größe und Höhe zu anderen Werten. Also: An sich haben die Werte keine Größe und Höhe, nur relativ.

Kritik

1. Richtig ist, daß Werte in Größen- und Höhenrelationen zueinander stehen (gleich, größer (höher), kleiner (niedriger); Idee des Maximums und Minimums).
2. Falsch ist, daß sie deshalb *an sich* keine Größe und Höhe haben. Im Gegenteil: Nur wenn sie selbst eine Größe oder Höhe haben, können sie in Größen- und Höhenrelationen zueinander stehen.
3. Richtig ist, daß einige Wertgrößen und Werthöhen besser erkannt werden können durch Vergleichung [und] daß sie angegeben werden können durch Einordnung in eine schon bekannte Wertordnung von Gegenständen.

VI. Behauptung (Grund des Wertes)

Werte haben zur (sachlichen) Grundlage immer eine Relation des Gegenstandes zu anderen Gegenständen. Z. B.: Gut ist ein Gegenstand immer nur, wenn er für etwas dient (gut für etwas [ist]). Alle Werte sind Nützlichkeitswerte (und Schädlichkeitswerte).

Kritik

1. Nur einige Gegenstände sind deshalb wertvoll, aber nicht alle.
2. Sie haben dann nur abgeleiteten Wert.

---

b. Falsch ist, daß Werte an sich keine bestimmte Größe und Höhe haben. Im Gegenteil, sie müssen sie haben, um in Größen- und Höhenrelationen stehen zu können.
c. Richtig ist, daß die Wertgrößen und -höhen besser erkannt werden durch Vergleichung und besser angegeben werden können durch Relationen.

VI. Die sachliche Grundlage der Werte (nicht der Wert selbst) besteht immer in einer Relation des Wertgegenstandes zu anderen Gegenständen. An sich kann kein Gegenstand Wert haben. Z. B.: Gut ist ein Gegenstand immer nur, wenn er für etwas dient (gut für etwas [ist]). Also: Alle Werte sind Nützlichkeits- oder Schädlichkeitswerte.

Kritik

a. Nur einige Gegenstände sind deshalb gut bzw. schlecht, nicht alle.
b. Sie haben dann nur abgeleiteten Wert. (Die Begründung ist hier eine Ableitung).

3. Sie setzen Werte von anderen Gegenständen voraus, die keine abgeleiteten Werte sind.

VII. Behauptung

Werte haben zum sachlichen Grund immer eine Beziehung der Gegenstände zu einem Subjekt. Z. B. „gut" = „gut für jemanden"; [dies ist] zu unterscheiden von Behauptung I („von jemandem für gut gehalten werden"), von Behauptung II („glückbringend [sein]") [und] von Behauptung VI („für etwas dienlich [sein]" (Nützlichkeitswert)). ⟨*[3]86/[3]86 R*⟩

Besondere Behauptung

Der sachliche Grund jeden Wertes ist eine objektive Beziehung zu einem Subjekt.

Verdeutlichung

1. Die objektive Beziehung [ist] unabhängig von der Wertmeinung, und daher auch der Wert selbst.
2. [Er ist] kein abgeleiteter Wert; sondern weil der Gegenstand in einer bestimmten Seinsrelation zu dem Subjekt steht, hat er einen objektiven Wert; [er ist] also kein Nützlichkeitswert.

Kritik

Richtig [ist], daß einige Werte von Gegenständen diese Grundlage haben. Z. B.: Der Gegenstand paßt zu einem Subjekt, schickt sich für [ein Subjekt], ist einem Subjekt angemessen, gehört sich, geziemt sich für [ein Subjekt], entspricht [einem Subjekt]. (Z. B.: Allmacht paßt nicht zu dem menschlichen Subjekt; ebenso Auf-allen-Vieren-Laufen, Fressen und Saufen wie ein Tier). Er bezieht den Wert nicht von dem Wert des Subjekts. Er hat ihn auf Grund einer Beziehung zu einem Subjekt. Dieser Wert relativ zu einem Subjekt kommt für den ethischen Wert in Betracht.

Falsch ist, daß alle Werte diesen Grund haben (z. B. Schönheit einer Farbe, eines Klanges (hier nicht: Schön-Finden [der Farbe oder des Klanges]), Gutheit eines Geschmacks, eines Geruchs (hier nicht: Gut-Finden des Geschmacks oder Geruchs).

---

c. Sie setzen die Werte der anderen Gegenstände voraus, und diese müssen letztlich auf Werte zurückgehen, die keine abgeleiteten Werte sind.

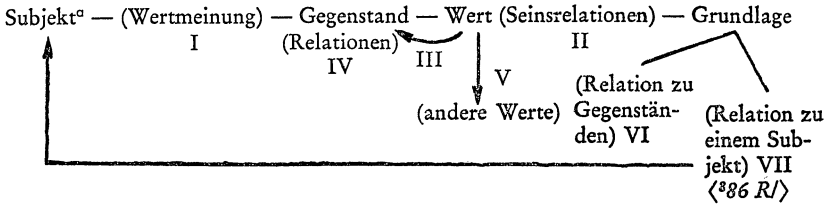
VII. Die sachliche Grundlage der Werte (nicht der Wert selbst) ist immer eine Beziehung des Wertgegenstandes zu einem Subjekt ([z. B.] „gut für jemanden").

Diese These ist zu unterscheiden von These I (relativ zu der subjektiven Wertmeinung eines Subjekts), von These II (relativ zu dem Glück eines Subjekts) [und] von These III (relativ zu dem Schaden und Nutzen für ein Subjekt).

Gemeint ist [vielmehr] eine eigenartige objektive Beziehung zu einem Subjekt, nicht eine subjektive Beziehung, sondern [eine Beziehung] unabhängig von der Wertmeinung, nicht ein abgeleiteter Wert, kein Nützlichkeitswert.

Welche Beziehung zu einem Subjekt [kann gemeint sein]? [Es kann gemeint sein:] Passen für ein Subjekt (Nicht-Passen), Sich-Schicken (Sich-nicht-Schicken), Sich-Gehören (Sich-nicht-Gehören), Sich-Geziemen

[*Übersicht*]



(Sich-nicht-Geziemen) für ein Subjekt, einem Subjekt Entsprechen (Nicht-Entsprechen), Angemessen-Sein (Nicht-angemessen-Sein). ⟨*54/55*⟩

Dies bedeutet keine Ableitung des Wertes von dem Werte des Subjekts oder vom Werte der „Wirkung auf das Subjekt".

Kritik

a. Richtig ist, daß einige Werte diese Grundlage haben ([aber] z. B. ethische Werte [haben] etwa [nicht zur Grundlage]: Auf-allen-Vieren-Laufen, Fressen und Saufen wie ein Tier, Streben nach Allmacht.)
b. Fraglich [ist], ob alle Werte diese Grundlage haben (z. B. ästhetische Werte (Gemälde, musikalische, dichterische, Kunstwerke, Plastiken [sowie] Naturgegenstände (Pflanzen, Tiere, Landschaften, Felsbildungen, Flußläufe)).

Genug der allgemeinen Wertphilosophie. [Nun folgt] Eröffnung der Wertewelt für den forschenden Blick, speziell d[er] eth[ischen] Werte. ⟨*55/*⟩

⟨*/163*⟩ *[2.] Die spezifisch ethischen Werte*

[a.] Spezialisierung der obigen allgemeinen Erkenntnisse[b]

⟨*163/55*⟩ [33]1. Die ethischen Werte gehören zu den eigenartigen nicht-sachlichen Bestimmtheiten wie alle anderen Werte.
2. Sie sind positiv oder negativ, graduell und der Höhe nach verschieden ⟨*55/55 R*⟩ (ethisch brav, bieder, wacker — unsolide, wackelig, untreu; ethisch würdig, mannhaft — würdelos, unmännlich; ethisch rein, lauter, fleckenlos — unrein, unsauber, schmutzig; ethisch hochsinnig, edel — roh, gemein, widrig).[c] ⟨*55 R/55*⟩
3. [Sie sind] unselbständige Bestimmtheiten.
4. [Sie sind] objektiv den Gegenständen zukommend, nicht produziert, nicht projiziert in der Wertfindung.

---

[a] für ein Subjekt
1. nach der Meinung des Subjekts wertvoll,
2. für seinen Nutzen förderlich,
3. für sein Wesen angemessen.

[b] 18. St. v. [12.] Juni 1934 [, S. 3 = Ms. 55].

[c] (Weiter zu forschen.)

5. Sie sind keine seelischen Regungen; nur die Wertfindungen sind seelische Regungen.
6. Es gibt eine Wertfindung von ethischen Werten und einen ethischen Wertsinn, vielleicht für verschiedene ethische Werte verschiedene ethische Wertsinne.
7. Es gibt richtige und falsche ethische Wertfindungen ([in Bezug auf] Träger, Grundlage, ethische Wertart) [und] Störungen der ethischen Wertfindung (durch Vergleichung, durch Affekte und Strebungen, durch blinde Angleichung, blindes Festhalten).
8. Es gibt eine Kultur der ethischen Wertsinne. ⟨*55/163*⟩

b. [34]Eigenart der ethischen Werte und der ethischen Wertfindung[a] ⟨*163/56*⟩

1. Sie sind als Eigenwerte auf den Träger (freies Wollen und Tun) beschränkt. Dies ist zwar für sie charakteristisch, besagt aber nichts über ihre Eigenart.
2. [Ihre] Eigenart [ist] schwierig zu bestimmen: lobend, recht gebend, billigend (bejahend) bzw. tadelnd, ins Unrecht setzend, mißbilligend (verneinend) auf den Träger und das Subjekt hingehend.[b]
3. [Sie sind] daher nur in eigenartigen Wertfindungen zu finden.
4. Die ethischen Meinungsdifferenzen sind verständlich analog wie die Wertmeinungsdifferenzen überhaupt.
5. Sie sind nicht relativ zur Wertmeinung. Kein ethischer Wert ist abhängig von der Wertfindung eines Subjekts. Sie sind selbst keine Relationen. Kein ethischer Wert besteht selbst im Glückfördern.
6. Sie sind relativ zu einem Träger, dem freien Wollen und Tun eines Subjekts, [und] relativ zu anderen ethischen Werten (nach beiden Seiten außer den höchsten und kleinsten, die nur einseitig in Wertrelationen [stehen]).
7. Über ihre sachliche Grundlage [ist] nachher zu entscheiden, wenn sie gefunden ist. ⟨*56/*⟩

---

[a] 18. St. v. 18. Juni 1934 [, S. 4 = Ms. 56].
[b] [Dies sind] nur Hinweise.

⟨/164⟩ V. Das vierte Hauptproblem der Wertethik: Der letzte sachliche Grund der ethischen Werte

[A.] Erläuterung des Problems[a]

⟨164/85⟩ 1. Der Träger der ethischen Werte [ist] das freitätige Verhalten [und letztlich] das Ich auf Grund seines freitätigen Verhaltens.
2. Die ethischen Werte [sind] sittliche Gutheit und sittliche Schlechtheit in verschiedenen Graden und Höhen.
3. [Es handelt sich um] kein zufälliges, grundloses Dasein eines bestimmten ethischen Wertes an einem bestimmten Träger. Etwas an dem Träger macht, daß [er diesen ethischen Wert hat].

Positiv:

Der Grund, der macht [, daß der Träger diesen ethischen Wert hat, beantwortet die Frage:] Was macht, daß [dem Träger dieser ethische Wert zukommt]?

4. Aber [es handelt sich] speziell [um] d[en] Grund des ethischen Wertes, nicht irgend eines anderen Wertes. Wenn ein Träger keinen ethischen Wert hat, so

---

⟨/57⟩ [Wenn bestimmte] Träger [bestimmte] ethische Werte [haben, dann handelt es sich hierbei nicht um ein] zufälliges, unbegründetes Dasein von Werten und Unwerten, [sondern um ein] begründetes Dasein, [das den] Anspruch der ethischen Werte [rechtfertigt], in dem Träger sachlich begründet zu sein: in der Positivität und Negativität, in der Größe und Höhe.

Der Begriff des Grundes: [Der Grund ist] das, was macht, daß der Träger diesen ethischen Wert hat. [Es ist der Grund] speziell des ethischen Wertes, nicht eines anderen Wertes. Ein Grund für irgend einen Wert ist nicht notwendig ein Grund eines ethischen Wertes. Gibt ein Grund dem Träger keinen positiven ethischen Wert, so heißt das nicht, daß er ihm einen ethischen Unwert gebe, und [auch] nicht, daß er ihm überhaupt keinen Wert gebe, sondern es heißt, daß er ihn weder sittlich gut noch sittlich schlecht mache.

Also das Problem lautet: Was macht ein freitätiges Verhalten sittlich gut, was macht ein freitätiges Verhalten sittlich schlecht?

Negativ: Das Problem lautet nicht:

1. Was macht, daß sich ein Mensch sittlich gut verhält, was macht, daß sich ein Mensch sittlich schlecht verhält? [Die] Gründe des Verhaltens [sind die] Motive, [die] Triebfedern des Verhaltens (Schopenhauer). [Dies ist] eine psychologische,

---

⟨/59⟩ Was [ist] nicht [das Problem]? [Es ist nicht]
1. [das] psych[ologische] Problem des Grundes des ethischen Verhaltens,
2. [das] psych[ologische] Problem des Grundes der ethischen Wertmeinung,
3. [der] log[ische] Grund der ethischen Werterkenntnis,

[4. die] Norm der Werterkenntnis.

Was [ist das Problem]? [Das Problem ist:] Was macht, daß ein freitätiges Verhalten sittlich gut bzw. sittlich schlecht ist?

Die verschiedenen Theorien [sehen den Grund in der] Quelle [des Verhaltens, im] Verhalten [selbst und in seinen] Folgen. ⟨59/⟩

---

[a] Siehe 20. St. v. 16. Juni 1933, S. 1,4,5 [= Mss. 85-83], 19. St. v. 14. Juni 1934, S. 1 [= Ms. 57] und 20. St. v. 15. Juni 1934, S. 1 [= Ms. 59].

heißt das, er ist weder sittlich gut noch schlecht, [aber] nicht, er sei sittlich schlecht, und [auch] nicht, er habe überhaupt keinen Wert. Ein Grund für einen Wert des freitätigen Verhaltens ist nicht notwendig Grund eines ethischen Wertes.

Negativ:

5. [Der Grund des ethischen Wertes ist] nicht der psychologische Grund des Für-ethisch-wertvoll-Haltens. [Die Frage ist also] nicht: Was macht, daß eine Seele ein bestimmtes (eigenes oder fremdes) Verhalten für sittlich gut oder für sittlich schlecht hält?
6. [Der Grund des ethischen Wertes ist] nicht der psychologische Grund des sittlich guten oder sittlich schlechten Verhaltens. [Die Frage ist also] nicht: Was macht, daß eine Seele sich sittlich gut bzw. sittlich schlecht verhält? ⟨*[3]85/[3]84*⟩
7. [Der Grund des ethischen Wertes ist] nicht [der] Grund der ethischen Werterkenntnis, der Wertfindung. Der Grund des ethischen Wertes bezieht sich auf den ethischen Wert. Er begründet, daß das freitätige Verhalten sittlich gut bzw. sittlich schlecht ist. Der Grund der ethischen Werterkenntnis bezieht sich auf die ethische Werterkenntnis. Er begründet, daß die ethische Wertfindung und das ethische Werturteil richtig sind. Die Erfassung des sachlichen Grundes des ethischen Wertes begründet die Wertfindung und das Werturteil, läßt sie als richtig erkennen. Der Grund des ethischen Wertes ist also zugleich die Norm der ethischen Werterkenntnis oder Wertfindung. Aber das Normsein ist sekundär seinem Grundsein. ⟨*[3]84/*⟩

---

keine ethische Frage. Hier [handelt es sich aber um die] ethische Frage nach dem Grund der ethischen Werte.

2. Was macht, daß ein Mensch ein bestimmtes freitätiges Verhalten für sittlich gut, ein anderes freitätiges Verhalten für sittlich schlecht hält? [Hier handelt es sich um die] psycholog[ischen] Gründe der ethischen Wertmeinungen, des Wertglaubens.
3. Was macht, daß eine ethische Werterkenntnis, eine ethische Wertfindung richtig ist? [Hier handelt es sich um den] log[ischen] Grund der ethischen Werterkenntnis, [den] wahrmachenden Grund. [Der] ethische Grund des ethischen Wert-Habens eines freitätigen Verhaltens [ist] bezogen auf die Werterkenntnis und begründet die Erkenntnis. [Die] Erkenntnis [ist] bezogen auf den ethischen Wert und begründet den ethischen Wert. ⟨*57/58*⟩ Die Erfassung des wirklichen Grundes des ethischen Wertes ist der Grund der ethischen Werterkenntnis, d. h. macht die ethische Werterkenntnis als wahr ersichtlich. Der Grund des ethischen Wertes ist also zugleich die Norm der ethischen Werterkenntnis, aber das Normsein des Grundes des ethischen Wertes ist seinem Grundsein sekundär. ⟨*58/*⟩[a]

---

[a] ⟨*60 R*⟩ [Es ist also zu differenzieren:] Subjekt — freitätiges Verhalten — ethischer Wert — ethische Meinung — ethische Erkenntnis — Grund des ethischen Wertes.
Ethisches Verhalten.
Freitätiges Verhalten — Folgen (gute, schlechte) — Glück (egoistisch, altruistisch, universell).

[Methoden der Erkenntnis des Grundes]

〈/[3]*81*〉 I. Ausgehend von Beispielen evidente[r] sittlicher Werturteile [stellt man die] Frage: Warum [ist das gemeinte freitätige Verhalten] sittlich gut [bzw.] warum [ist es] sittlich schlecht? [Der] Angabe eines Grundes [folgt der] Nachweis, daß der Grund in dem Beispiel vorliegt, [und der] Nachweis, daß der Grund hinreichend und notwendig ist für die sittliche Gutheit bzw. die sittliche Schlechtheit. 〈[3]*81/[3]81 R*〉

Beispiel:

Warum ist das freitätige Verhalten, in welchem jemand einen Menschen verleumdet, sittlich schlecht? Antwort: Das freie Wollen ist deshalb sittlich schlecht, weil das Gewollte relativ schlecht ist, das heißt weil es der vernünftigen Menschennatur (mehrseitig) unangemessen ist:

1. Etwas Unwahres [zu] behaupten, [ist] an sich unangemessen.
2. Andere Menschen [zu] belügen, [ist] an sich unangemessen.
3. Den Wert anderer Menschen in den Augen dritter herab[zu]setzen, [ist] an sich unangemessen. 〈[3]*81 R/[3]81*〉

II. Ausgang von vermuteten Möglichkeiten: [Hier erfolgt die] Prüfung der Möglichkeiten [durch]

1. Setzung des Grundes [und anschließende] Prüfung, ob dieser Grund überall hinreichend ist für die sittliche Gutheit bzw. Schlechtheit.
2. Weglassung des Grundes [und anschließende] Prüfung, ob damit auch die sittliche Gutheit oder Schlechtheit fortfällt oder ob sie dableiben kann.
3. Prüfung, ob mit der Variation des Grundes auch die Folge variiert, d. h. die sittliche Gutheit oder Schlechtheit.

[*Die Gruppen der möglichen Theorien über den Grund*]

[Die verschiedenen Theorien sehen den Grund in der] seelische[n] Herkunft (Ursache) des freitätigen Verhaltens[, in] d[em] freitätige[n] Verhalten [selbst und in] d[en] Folgen des freitätigen Verhaltens:

1. [die] Gutheit d[er] Urs[ache ist] auf das freitätige Verhalten übergehend oder die sittliche Gutheit begründend,
2. [der] Grund [liegt] im freitätigen Verhalten selbst:
   a. [darin,] was gewollt und getan wird (gute Zwecke, Absichten; richtige Wertordnung),
   b. [darin,] wie [es] gewollt und getan wird,
   c. [in der] Relation des freitätigen Verhaltens zu einem Sollen
      α. übereinstimmend mit einem Sollen,

〈/[3]*84*〉 [Die] mögl[ichen] Theorien [über den Grund der ethischen Werte behaupten diesen als]

1. das Verhalten selbst,
2. die Folgen des Verhaltens,
3. die seelischen Wurzeln des Verhaltens. 〈[3]*84/*〉

β. zu allgemeingültigem Sollen tauglich,
γ. angemessen an die vernünftige Menschennatur:
(1) tatsächlich,
(2) intentional. ⟨*381/381 R*⟩

3. Die Folgen des freitätigen Verhaltens, speziell der Gutheit und Schlechtheit:
a. irgend eine Gutheit oder Schlechtheit von irgend etwas,
b. Gutheit und Schlechtheit bestimmter Folgen.

Folgendes ist bei den Theorien über den Grund der ethischen Werte festzuhalten:

1. Ethische Werte sind Werte; für sie gilt, was für Werte überhaupt gilt.
2. Besonders [gilt für sie]: Abgeleitete Werte setzen Eigenwerte voraus.
Eigenwerte haben ihren Grund im Gegenstand.
Der Grund eines Eigenwertes kann nur Erkenntnisgrund für die Werterkenntnis sein, nicht für die theoretische Erkenntnis.
3. Ethische Werte sind besondere Werte, haben einen besonderen Grund. Nicht jeder Grund eines Wertes ist Grund eines ethischen Eigenwertes. Ethische Werte können nur an freitätigem Verhalten vorkommen. [Zu] besondere[n] Werte[n gehören] besonderer Grund, besonderer Gegenstand [und] besonderer Wertsinn.
4. Der Wert des Gewollten macht das Wollen gut, aber nicht nützlich. Die Intention wird selber gut. ⟨*381 R/*⟩

⟨*/58*⟩ Die verschiedenen Theorien über den [letzten sachlichen] Grund des ethischen Wertes, einfach ethische Theorien genannt[, folgen nun]. ⟨*58/164*⟩

B. Die falschen [ethischen] Theorien[35,a]

⟨*164/377 R*⟩ Wenn man beobachtet, wie leicht die Menschen und man selbst ethische Werturteile über bestimmtes Verhalten abgibt, dann sollte man meinen, es sei leicht, den Grund der ethischen Werte zu erkennen, da man doch wohl keine grundlosen Werturteile vollziehen wird. Aber, wie die Geschichte der Ethik zeigt, ist es doch sehr schwer. Viele Fehlgriffe kommen vor. Zuerst [befassen wir uns mit dem] Griff in die Folgen, [indem] verschiedene Theorien zusammengefaßt [werden]. ⟨*377 R/*⟩

---

[a] Siehe 19. St. v. 14. Juni 1934 [= Mss. 57, 58], 20. St. v. 16. Juni 1933, S. 4, 5 [= Mss. 84, 83], 21. St. v. 19. Juni 1933, S. 1, 2 [, 3 = Mss. 80-78], [22. St. v. 20. Juni 1933, S. 1, 2, 3 = Mss. 77-75; 23. St. v. 22. Juni 1933, S. 1, 2 = Mss. 74, 73].

I. Die Folgetheorien (Glück, Leben, Macht fördernd): 20. St. v. 15. Juni 1934, S. 1 [= Ms. 59]. Allgemeines: 20. St. v. 15. Juni 1934, S. 1 [= Ms. 59]. Spezielles: 20. St. v. 15. Juni 1934, S. 2 [= Ms. 60]. 21. St. v. 18. Juni 1934, S. 1 [= Ms. 61].

[1. Die erste Gruppe der falschen Theorien über den letzten sachlichen Grund der ethischen Werte:] ⟨/164⟩ Die Folgentheorien[36] ⟨164/384⟩

a.[37] Die Folgentheorien: Allgemein

These

Der Grund des ethischen Wertes [wird] in den Folgen oder Wirkungen des freitätigen Verhaltens gesehen.

Begründung der These

1. Das freitätige Verhalten hat an sich überhaupt keinen ethischen Wert. Es kann wohl andere Werte haben (z. B. kraftvoll, schwächlich, gewandt, unbeholfen).
2. Nur die Folgen, und zwar die guten Folgen machen es sittlich gut, die schlechten Folgen machen es sittlich schlecht.
3. Gute Folgen sind allgemein: die Schaffung, die Erhaltung, die Verbesserung des Guten in der Welt; die Verhinderung, die Minderung, die Beseitigung des Schlechten in der Welt.
4. Schlechte Folgen sind allgemein: die Bewirkung, die Erhaltung, die Verschlechterung des Schlechten in der Welt; die Verhinderung, die Minderung, die Beseitigung des Guten [in der Welt].

Bei mehreren Folgen sind die guten zu addieren, die schlechten zu addieren und [beide] gegeneinander abzuwägen (Wertbilanz).

Struktur dieser Theorien[a]

1. [Diese Theorien behaupten] nicht: „ethisch gut" heißt „gute Folgen haben", sondern [„gute Folgen haben" ist] der *Grund* des ethischen Wertes. Festzuhalten [ist], daß ethische Werte gemeint sind.
2. Die Beziehung zu dem Wert der Folgen gibt der Ursache der Folgen einen Wert, einen übertragenen Wert oder Unwert. Auch die Größe des Wertes [wird] durch die Größe des Wertes der Folgen bestimmt.

Die Norm der ethischen Werterkenntnis [sind] die erkannten guten und schlechten Folgen des Verhaltens. ⟨*384/383*⟩

Allgemeine Kritik der ethischen Theorien der Folgen

1. Nicht jedes Verhalten, das irgend etwas Gutes zur Folge hat, hat deshalb ethischen Wert, wenn auch Nützlichkeitswert oder Mittelwert ([z. B.] Brandstiftung)[b].
2. Nicht jedes Verhalten, das irgend etwas Schlechtes zur Folge hat, hat

---

⟨*159*⟩ a. Allgemeine Struktur dieser Theorien und ihre allgemeine Kritik

Gute und schlechte Folgen [machen] das Gute und das Schlechte in der Welt [aus], [woraus sich eine] Wertbilanz der Folgen [ergibt].

---

[a] ⟨*380 R*⟩ ethischer Wert — freitätiges Verhalten (Wollen und Tun) — zeitlich / kausal — Wertbilanz — reale Folgen und Wirkungen

[b] [Vgl.] Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, 1. Ausgabe, 2 Teile: [London] 1714, 1729[38] [Neuausgabe: Oxford [2]1957]; *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile* [Neuausgabe: Frankfurt a. M. 1968 (Einl. v. W. Euchner)].

deshalb ethischen Unwert, wenn auch Schädlichkeitswert (z. B. seine Überzeugung nicht verleugnen).

Also so allgemein ist die Theorie nicht richtig. Vielleicht sind es nur bestimmte wertvolle oder unwertvolle Folgen, [die den ethischen Wert bzw. Unwert des Verhaltens bestimmen]. ⟨*[3]83/[3]82*⟩

1. Die Folgen oder Wirkungen hängen nicht bloß vom freitätigen Verhalten ab. (Dann fehlt die Verantwortung für die Folgen).
2. Wenn sie allein dadurch verursacht sind, so hat das Verhalten nur Nützlichkeits- bzw. Schädlichkeitswert, aber keinen ethischen Wert.
3. Zum mindesten müssen die Folgen vom freitätigen Ich explicite oder implicite intendiert oder zugelassen sein. Daß sie eintreten, muß positiv oder negativ von der freien Intention mitbestimmt sein.
4. Sittlich gut [kann Verhalten] ohne gute Folgen oder ohne die speziellen Folgen, mit schlechten Folgen, in verschiedenen Fällen mit verschiedenen Folgen, mit weitergehenden immer neuen guten und schlechten Folgen [sein]. Ebenso [kann Verhalten] sittlich schlecht [ohne schlechte Folgen usw. sein].
5. Die Folgen können prinzipiell keinen ethischen Wert geben, höchstens einen Nützlichkeits- oder Schädlichkeitswert. Eine ursächliche Beziehung zwischen freiem Verhalten und guten und schlechten Folgen genügt nicht. Es muß eine intentionale Beziehung da sein. Die guten oder schlechten Folgen brauchen nicht real einzutreten.
6. Es hilft nichts, nur bestimmte gute und schlechte Folgen auszuwählen. ⟨*[3]82/[3]80*⟩

In speziellen Formen sehen die Folgentheorien eher richtig aus: ⟨*[3]80/[3]83*⟩

b.[39] Spezielle Folgentheorien[a] ⟨*[3]83/[3]80*⟩

[α.] Lust, Glück, Wohl als wertvolle Folgen [(Eudämonistische Ethiken als Folgenethiken)]

Namen [dieser Folgentheorien sind:] Hedonismus ([wertvolle Folge ist] sinnliches Glück), Eudämonismus ([wertvolle Folge ist] irdisches Glück) und Utilitarismus[b], und zwar ethischer, nicht psychologischer.[c]

Kritik

[Verhalten kann auch] ethisch gut mit schlechten Folgen ([z. B. an einer] Überzeugung festhalten) [und] ethisch schlecht mit guten Folgen ([z. B.] Brandstiftung) [sein]. ⟨*59/*⟩

⟨*/59*⟩ *Spezielle Theorien* [behaupten] gute und schlechte Folgen in verschiedener Fassung. [Eine Gruppe dieser Theorien versteht unter] gute[n] Folgen[40] Folgen für die Lust, das Glück, das Wohl, [und zwar] genauer:

1. sinnliche Lust, [sinnliches] Glück und Wohl (Hedonismus),
2. irdisches Glück und Wohl (Eudämonismus),
   irdisches Glück und Wohl (Utilitarismus[b]) als ethische Theorie, nicht als psycho-

---

[a] [Vgl. Alexander Pfänder, *Philosophie der Lebensziele*, S. 170, 172, 174ff.]

[b] John Stuart Mill, [*Utilitarianism*], 1863. — [Zum Unterschied zwischen Eudämonismus und Utilitarismus s. unten (S. 69 f.).]

[c] [Zu theoretischer, Wert- und Sollensbehauptung des Eudämonismus als Lebensziel s. Alexander Pfänder, *Philosophie der Lebensziele*, S. 16ff.]

These

Grund des ethischen Wertes sind die Gefühlsfolgen eines freitätigen Verhaltens, [und zwar] posit[ive und] negat[ive].

Die Intensität, Dauer, Quantität [und das] Verhältnis von Glücks- und Unglücksfolgen [sind hier von Bedeutung].

Begründung

1. Glück (Lust) ist das einzige, das eigenen Wert hat (nicht: Glück ist Wert). Alles andere hat Wert, sofern es Glück schafft, erhält, steigert.
2. Unglück ist das einzige, das in sich Unwert hat. Alles andere hat Unwert, sofern es Unglück schafft, erhält, steigert.
3. Dazu hat Wert noch das, was Unglück verhindert, mindert, beseitigt, und Unwert das, was Glück verhindert, mindert, beseitigt.

Also kann auch das freitätige Verhalten nur dadurch positiven Wert haben, daß es für Glück und gegen Unglück wirkt, und negativen Wert [dadurch], daß es für Unglück und gegen Glück wirkt. Also ist auch der ethische Wert dadurch bestimmt. Er ist ethisch, weil das freitätige Verhalten der Träger ist.

Spezielle Formen [dieser Theorien beantworten die Frage,] wessen Lust, Glück, Wohl die Grundlage [des ethischen Wertes ist, in folgender Weise: Lust, Glück, Wohl]

1. des freitätigen Subjekts selbst (Individual-, Privat-, egoistischer Eudämonismus als ethische Theorie),

---

logische Theorie.

Die Intensität, die Dauer die Quantität, das Verhältnis von Glücks- und Unglücksfolgen kommen dabei in Betracht.

Begründung dieser Theorien

Das einzig Gute und das einzig Schlechte in der Welt ist das „Wohl" (Glück, Lust), das „schlechte Ergehen" (Unglück, Unlust). Alles andere, also auch das freitätige Verhalten, [hat] nur dadurch Wert, daß es das Glück fördert und das Unglück vermindert, nur dadurch Unwert, daß es das Unglück fördert und das Glück vermindert. Ethischer Wert ist dieser Wert, weil er Wert des freitätigen Verhaltens ist.

Spezielle Formen dieser Theorien [ergeben sich] je nachdem, wessen Lust, Glück, Wohl in Betracht gezogen wird:

1. das Wohl des Subjekts selbst: Individual-, Privat-, egoistischer Eudämonismus als ethische Theorie, nicht als psychologische Theorie,
2. das Wohl anderer Menschen: altruistischer Eudämonismus, Utilitarismus als ethische Theorie,
3. das Wohl aller betroffenen fühlenden Wesen: universaler Eudämonismus als ethische Theorie. ⟨*59/60*⟩

Kritik der Begründung der eudämonistischen ethischen Theorien der Folgen

1. Außer dem eigenen und fremden Glück und Wohl gibt es noch vieles in der Welt, was Wert hat (ebenso negativ: was Unwert hat), z. B. Menschen, Gemeinschaften, Kulturgebilde.
2. Lust, Glück, Wohl setzen voraus, daß anderes Wert hat.
3. Glück ist also weder das einzige, noch kann es das einzige sein, das Wert hat.
4. Deshalb kann auch das freitätige Verhalten noch einen anderen Wert haben als bloß durch Beziehung auf das Glück. ⟨*60/61*⟩

2. der anderen Menschen (altruistischer, Sozialeudämonismus, Utilitarismus als ethische Theorie),
3. [41]aller betroffenen fühlenden Wesen [(universaler Eudämonismus)]. ⟨[3]80/[3]79⟩

Kritik der Begründung der eudämonistischen ethischen Theorien

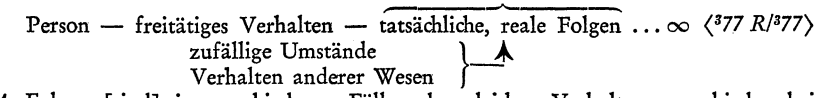
1. Es gibt außer dem eigenen und dem fremden Glück noch mancherlei, das Wert hat.
2. Glück setzt voraus, daß noch anderes Wert hat.
3. Glück ist also weder [das einzige], noch kann es das einzige sein, das Wert hat.
4. Deshalb kann auch das freitätige Verhalten noch anderen Wert haben.

Kritik der These

1. Der so begründete Wert ist ein Nützlichkeitswert, kein ethischer Wert.
2. Ethisch wertvolles Verhalten kann negative oder gar keine Glücksfolgen haben; ethisch schlechtes Verhalten kann positive oder gar keine Glücksfolgen haben.

⟨/[3]77⟩ *Kritik der These*

1. [Es handelt sich] zwar [um] Wert, aber nur [um] Nützlichkeitswert, abgeleit[eten] Wert, kein[en] eth[ischen] Eigenwert.
2. Mögl[ich ist] ethischer Wert ohne diesen Grund (sittlich gut[es Verhalten] ohne Glücksfolgen) oder mit dem gegenteiligen Grund (sittlich gut[es Verhalten] mit Unglücksfolgen, sittlich schlecht[es Verhalten] mit Glücksfolgen).
3. Folgen in der Zukunft [sind] unbeschränkt[a]; [es handelt sich damit um] variable Glücksbilanz mit konstantem ethischen Wert (also als Norm unbrauchbar). ⟨[3]77/[3]77 *R*⟩



⟨[3]77 *R*/[3]77⟩

4. Folgen [sind] in verschiedenen Fällen des gleichen Verhaltens verschieden bei derselben Person, bei verschiedenen Personen bei [jeweils] konstantem ethi-

---

Kritik

a. Durch Beispiele [kann gezeigt werden, daß] sittlich gut[es Verhalten] ohne Glücksfolgen und mit Unglücksfolgen [und daß] sittlich schlecht[es Verhalten] mit Glücksfolgen [und ohne Unglücksfolgen möglich ist].
b. Durch Konsequenzen, die falsch sind, [kann gezeigt werden, daß] variable Folgen in dem Zeitverlauf, bei derselben Person, bei verschiedenen Personen [möglich sind].
c. Prinzipiell [gilt]:
   α. Die realen Folgen hängen nicht bloß vom Verhalten ab.
   β. Die realen Folgen können nicht bloß dem Verhalten zugerechnet werden.
   γ. Die realen Folgen, wenn sie dem Verhalten zugerechnet werden können, verleihen ihm zwar einen Wert, aber nur einen Nützlichkeitswert, keinen ethischen Wert.

---

[a] [Siehe auch Ms. [3]74 R:] 1. Sittlich gutes Verhalten [ist möglich] a. ohne Glücksfolgen, b. mit Unglücksfolgen, c. mit unendlicher Reihe von Glücks- und Unglücksfolgen, d. mit verschiedenen Folgen in verschiedenen Fällen. 2. Sittlich schlechtes Verhalten [ist möglich] a. ohne Glücksfolgen, b. mit Unglücksfolgen, c. mit unendlicher Reihe [von Glücks- und Unglücksfolgen], d. mit verschiedenen Folgen [in verschiedenen Fällen]. 3. Alle diese Folgen können nur abgeleiteten Wert, keinen ethischen Eigenwert haben.

3. Immer neue eudämonistische Folgen ändern den Wert, während der ethische Wert konstant bleibt.
4. In verschiedenen Fällen bei denselben Personen [hat] dasselbe Verhalten verschiedene Folgen, während der ethische Wert konstant bleibt.
5. Wenn verschiedene Personen betroffen werden, [resultieren daraus] verschiedene Folgen, während der ethische Wert konstant bleibt.
6. Die Glücksfolgen hängen von zufälligen Umständen ab, der ethische Wert nicht.
7. Der Nützlichkeitswert gewinnt keinen ethischen Charakter dadurch,
   a. daß ein freitätiges Verhalten der Träger ist,
   b. daß fremdes Glück oder Unglück in Betracht kommt.

Also: Jeder Hedonismus, Eudämonismus, Utilitarismus in der Form, daß er die realen Gefühlsfolgen zu Grund und Norm nimmt, ist falsch.

Ausflüchte in eine andere Theorienart

I. [Gemeint seien eigentlich] die realen Glücksfolgen, sofern sie gewollt, beabsichtigt sind. Also [ist] das freie Verhalten zielend auf die Folgen. [Es handelt sich also] nicht [um] die Folgen, die nicht gewollt waren.

---

schen Wert.

Allgemein [gilt]:

a. Die tatsächlichen Gefühlsfolgen hängen nicht bloß von dem freitätigen Verhalten ab, sondern auch von zufälligen Umständen, von dem Fühlen und Verhalten der davon betroffenen Wesen.
b. Was tatsächlich folgt, kann nicht ohne weiteres dem Verhalten zugeschrieben werden.
c. Soweit sie [d. h. die tatsächlichen Gefühlsfolgen] ihm als Ursache zugeschrieben werden können, können sie ihm nur einen Nützlichkeitswert, keinen ethischen Wert verleihen.
d. Durch die Eigenart des Trägers des Nützlichkeitswerts wird dieser Wert nicht in einen ethischen umgewandelt,
e. auch nicht dadurch, daß allein fremdes Glück in Betracht gezogen wird. ⟨377/376⟩

Resultat

Ethischer Hedonismus, Eudämonismus, Utilitarismus als Folgentheorien sind in jeder Form (in egoistischer, altruistischer und universeller Form) falsch, denn sie begründen nicht den ethischen Wert und sie können ihn nicht begründen. [Es handelt sich dabei um] falsche, primitive Normen [und um die] Geneigtheit, sie zu gebrauchen.

Ausflüchte[42]

I. [Die Folgen seien] beschränkt auf die gewollten, beabsichtigten realen Gefühlsfolgen.

δ. Daß das Subjekt ein freitätiges Verhalten ist, macht den Wert nicht zu einem ethischen Wert,
ε. auch nicht, wenn fremdes Glück gefördert wird.

Ausflüchte

I. 1. [Gemeint seien eigentlich] die realen Folgen, soweit sie gewollt sind. (Die realen Folgen [können aber] von anderem abhängen).
   2. [Gemeint sei eigentlich] die Absicht, die Folgen zu realisieren. ([Dies ist eine] andere Theorie, keine Folgentheorie mehr).

Einwände, die bleiben, [sind]:

1. Die Zielung kann fehlen, trotzdem [kann das Verhalten] sittlich gut oder schlecht [sein].
2. Die Zielung kann dasein, trotzdem [kann das Verhalten] sittlich schlecht [sein].
3. Die realen Folgen hängen von anderen Faktoren [ab, von denen sie] verhindert [oder] verändert werden, ohne daß der ethische Wert sich verändert.

Also [liegt hier] eine ganz andere Theorie [vor], da die wirklichen Folgen nicht in Betracht kommen. ⟨[3]79/[3]78⟩

II. [Gemeint seien eigentlich] die realen Folgen für das [wahre] Glück und Unglück.

Kritik:

1. [Es gibt] eth[ischen] Wert ohne diesen Grund, [und zwar] posit[iven] und negat[iven].
2. Die realen Folgen können durch anderes bedingt sein, [d. h.] durch sittlich gleichgültiges Verhalten, durch sittlich schlechtes Verhalten, in dem Zeitlauf variabel, zu verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Personen eintreten.

Kritik:

1. [Dann sind aber immer] noch die *realen* Folgen als Grund gemeint. Dann aber bleibt bestehen, daß deren Eintritt von anderen Faktoren abhängt, also deren Eintritt oder Ausbleiben dem Verhalten nicht zugeschrieben werden kann.

Weiter:

2. [Wenn] nicht die realen Folgen, sondern nur die Absicht gemeint [ist], dann gehört die Theorie nicht mehr hierher.[a]

II. [Die Folgen seien] beschränkt auf die realen Folgen für das „wahre" Glück und Unglück.

Kritik:

1. Das „wahre" Glück ist nur durch ethische Werte zu bestimmen, verlangt also die Angabe des Grundes seines ethischen Wertes.
2. Die realen Folgen sind durch anderes mitbedingt. Sie können durch sittlich gleichgültiges Verhalten bewirkt werden; [sie können auch] durch sittlich schlechtes Verhalten bewirkt werden. Sie sind in Zukunft unbeschränkt.[b]

II. [Gemeint seien eigentlich] die realen Folgen für das „wahre Glück". („Wahres Glück", d. h. [seinerseits] auf ethischem Wertgrund. Alle anderen Argumente bleiben bestehen). Beispiel: sittlich schlecht[es Verhalten] ([z. B.] eine Kleinigkeit stehlen) ohne Unglücksfolgen.

III. [Gemeint seien eigentlich] die beabsichtigten realen Folgen für das wahre Glück. (Kritik: [Sind dies wirklich] reale Folgen? [Der Begriff] „beabsichtigt" [zeigt, daß es sich hier vielmehr um eine] Absichtstheorie [handelt]).

Resultat

[Es handelt sich bei diesen Theorien] nicht [um] d[en] wahre[n] Grund des ethischen Wertes, wohl [aber] oft [um den] Grund der Wertmeinung. Warum [handelt es sich] nicht [um den wahren Grund]?

1. [Der von diesen Theorien behauptete „wahre Grund" ist] abhängig vom Zufall, von anderen Menschen und deren Verhalten.
2. Der [von diesen Theorien gemeinte] Wert [ist] kein ethischer Wert, nur Nützlichkeitswert, wenn auch zuweilen ein größerer und höherer Wert. ⟨*61*/⟩

---

[a] Später zu betrachten.

[b] Siehe S. 1, Nr. 4 [Ms. [3]77].

3. „für das ‚wahre' Glück" geht nicht, weil dieses wieder nur durch ethischen Wert zu bestimmen [ist].

Hinzunahme der ersten Ausflucht hilft nichts, da die Zielung auf das wahre Glück dasein oder[43] fehlen kann, ohne den ethischen Wert zu begründen, [und dies] als Absichtstheorie eine ganz andere Art [von Theorie ist].

Resultat

Niemals sind die realen Glücksfolgen Grund des ethischen Wertes. Sie können nur einen Nützlichkeitswert begründen, keinen ethischen Wert, entgegen einer starken Neigung der Menschen.

Andere Folgen

Dis bisherige Kritik trifft zum Teil alle ethischen Folgentheorien, [darunter auch die der] Lebenssteigerung [bzw.] Lebensminderung. ⟨*[3]78/*⟩

---

3. Ohne diesen Grund kann ein Verhalten sittlich schlecht sein (z. B. eine Kleinigkeit stehlen).

Weiter:

IIa. Die I. Ausflucht [wird] hinzugenommen[, indem behauptet wird, die Folgen seien beschränkt auf] die gewollten Folgen für das „wahre" Glück.

Kritik:

1. Die realen Folgen: Ihr Ausbleiben [ist] von anderen Faktoren bestimmbar. Also [können die realen Folgen] dann nicht [der] Grund [sein].
2. [Handelt es sich] nur [um] die beabsichtigten Folgen, dann [liegt eine] andere Theorie [vor].

Also das obige Resultat bleibt bestehen: Die ethischen Folgentheorien des Glücks sind falsch. Die tatsächlichen Glücks- und Unglücksfolgen an sich kommen für den ethischen Wert eines Verhaltens als Grund nicht in Betracht. Warum nicht? Antwort:

1. Sie hängen vom Zufall ab, von anderen Menschen und deren Verhalten. An ihrem Eintreten oder Ausbleiben ist der Täter nicht notwendig schuld. ⟨*[3]76/[3]75*⟩
2. Sie können nur Nützlichkeitswert, nicht ethischen Wert verleihen. Dazu müßten sie gewollt sein, aber dann ist es die Absicht, nicht die realen Folgen, die die ethische Wertgrundlage ist. Dann [handelt es sich um] eine Theorie anderer Art.

[*Kritik*][44]

⟨*/62*⟩ Die Folgentheorien [meinen] die realen Folgen, [und zwar die] gute[n] und schlechte[n] Folgen, [wobei je nach Folgentheorienart unter „gut" verschiedenes verstanden wird:]

a. gut = das Glück fördernd; Wertträger [ist] d[as] Glück,
b. gut = das Leben fördernd; Wertträger [ist] d[as] Leben,
c. gut = die Macht fördernd; Wertträger [ist] d[ie] Macht.

Widerlegung [ist möglich] durch Beispiele, durch Konsequenzen (Variabilität des ethischen Wertes ein und desselben Verhaltens), durch Aufdeckung der falschen Struktur:

1. Nicht alle Folgen [sind] kausaliter dem verursachenden Verhalten zuzurechnen.
2. Der abgeleitete Wert (Nützlichkeits- und Schädlichkeitswert) ist kein ethischer Eigenwert.

Zwar [wird] dadurch ein Wert bestimmt, aber kein ethischer Wert. Zwar [wird] dadurch die ethische Wertmeinung bestimmt, aber [dies] irrtümlich. Glück, Leben, Macht sind nicht die einzigen Wertträger. ⟨*62/*⟩

[β]. Die Folgen für das Leben [(Vitalistische Ethiken als Folgenethiken)] ⟨*375/374*⟩

[Diese Folgen bestehen im] Steigern [und] Mindern [der] Intensität, [des] Reichtum[s], [der] Dauer [des Lebens und der] Anzahl der Lebewesen.

[Es handelt sich dabei um] leibliches und geistiges Leben, beim Menschen speziell [um] das geistige Leben, [um sein] Denken, Tun, Schaffen.

Namen [dieser Folgentheorien sind:] ethischer Vitalismus, Biologismus, Evolutionismus[a], Energismus[b].

These

Der ethische Wert eines Verhaltens hängt allein von der Steigerung oder Minderung des Lebens ab, die es im Gefolge hat.

Begründung

Leben, Lebenssteigerung [ist] der einzige Wertgegenstand. Tod, Lebensminderung [ist] der einzige Unwertgegenstand. Alles andere [hat] nur durch Beziehung darauf einen Wert oder Unwert, auch das freitätige Verhalten. Dieser Wert ist ein ethischer Wert, weil er an dem freitätigen Verhalten hängt.

Gegen die [sogenannte] weichliche Gefühlsethik [argumentiert diese Theorie]: Auch schmerzliches, unglückliches Leben kann intensiv und reich sein.

Spezielle Formen [dieser Theorie beziehen sich auf]

1. leibliches, geistiges [oder] leibliches und geistiges Leben [und sind]
2. egoistisch, altruistisch, allgemein (universell).

[Es besteht eine] Gleichheit der Struktur aller dieser Formen:

freitätiges Verhalten ⟶ Folgen für das Leben

ethischer Wert ⟵ abgeleiteter Wert oder Unwert

Kritik der These

1. Der Grund kann fehlen: Sittlich gut[es Verhalten] ohne Lebenssteigerung [und] sittlich schlecht[es Verhalten] ohne Lebensminderung [ist möglich].

---

[a] Herbert Spencer (1820-1903).
[b] Friedrich Paulsen (1846-1908).

2. Die gegenteilige Folge kann eintreten:
   a. Sittlich gut[es Verhalten] mit Lebensminderung [ist möglich] (z. B. Zurückweisung eines Bestechungsversuchs, treu am Glauben festhalten) ⟨[S]74/[S]73⟩.
   b. Sittlich schlecht[es Verhalten mit Lebenssteigerung ist möglich] ([z. B.] Brandstiftung, Raub, Mord, Diebstahl, Lügen — „Leben in die Bude bringen“[c,d]).
3. [Eine] unendliche Folgenreihe [ist möglich].
4. Variable Folgen [sind möglich].
5. Der damit begründete Wert ist kein ethischer Wert.

Kritik der Begründung

1. Leben [ist] nicht das einzige, das Wert hat.
2. Leben an sich [ist] weder sittlich gut noch sittlich böse. Sittlich schlechtes Leben ist auch Leben; aber [Leben ist] nicht [‚weil es Leben ist, schon sittlich] gut.
3. Das freitätige Verhalten kann dadurch nur abgeleiteten Wert bekommen, nicht ethischen Wert.

Also: Alle Formen der ethischen Lebenstheorien [sind] falsch. [Die Folgen für das Leben sind] möglicher Grund des Wertes, aber nicht des ethischen Wertes.

Die Ausflüchte

1. in die gewollten realen Lebensfolgen,
2. in die Folgen für das „wahre“ Leben

helfen auch hier nicht.

γ. [45]Machtethik [als Folgenethik]

[Die Folgen sind] reale Folgen für die Macht (Gefühl der Macht und Wille zur Macht (Fr. Nietzsche)).

[These]

Sittlich gut [bedeutet Machtsteigerung,] sittlich schlecht [Machtminderung].

---

[c] [Siehe auch Alexander Pfänder, *Philosophie der Lebensziele*, S. 174.]

[d] Vgl. Mandeville (1670-1733), *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits.*

Begründung

Nicht Glück, nicht Leben, sondern Macht [ist] der einzige Wertgegenstand, nicht Unglück, Tod, sondern Ohnmacht [ist] der einzige Unwertgegenstand.

Also [hat alles andere nur durch Beziehung darauf einen Wert oder Unwert.]

[Die] versch[iedenen] Formen [der Machtethik hängen davon ab,]

1. worüber Macht [ausgeübt wird]: den eigenen Leib, die eigene Seele, fremde Leiber, fremde Seelen (Tiere, Menschen), die Natur, soziale Gemeinschaften.
2. [um] wessen Macht [es sich handelt]: [Macht] der eigenen Person, fremder Personen, der eigenen Gemeinschaft.

[Es besteht] gleiche Struktur dieser Formen.

Kritik der These

a. Sittlich gut[es Verhalten ist] ohne diese Machtfolgen [möglich] (z. B. Zurückweisung eines Bestechungsversuchs, treu am Glauben festhalten),
b. Sittlich gut[es Verhalten ist] mit Machtminderung [möglich].
c. Sittlich schlecht[es Verhalten ist] mit Machtsteigerung [möglich] ([z. B.] Raub, Mord, Diebstahl, Lügen, Betrügen). ⟨*373/373 R*⟩
d. [Eine] unendliche variable Folgenreihe für die Macht [ist möglich].
e. Variable Folgen desselben Verhaltens zu verschiedenen Zeiten bei verschiedenen Menschen [sind möglich].
f. Der so begründete Wert ist kein ethischer Wert.

Kritik der Begründung

1. Macht [ist] nicht das einzige, das Wert hat.
2. Macht an sich [ist] weder sittlich gut noch sittlich böse.
3. Sittlich schlecht gebrauchte Macht ist auch Macht, also [qua Macht] gut, aber nicht sittlich gut.⟨*373 R/372*⟩

δ. [46]Sozialethik als Folgenethik

[Diese Ethik gründet sich auf] die realen Folgen des Verhaltens für die Gemeinwesen, denen der betreffende Mensch angehört.

These

Sittlich gut ist dasjenige Verhalten, das die betreffenden Gemeinwesen fördert, zu ihrem Blühen und Gedeihen beiträgt, gute Folgen für sie hat

(gute soziale Folgen). Sittlich schlecht ist dasjenige Verhalten, das reale schlechte soziale Folgen hat.

Begründung

Nicht die Individuen, sondern die Gemeinwesen haben den höheren Wert. Alles andere kann höheren Wert für den Täter nur durch Beziehung auf die eigenen Gemeinwesen haben. [Dies gilt] auch [für] das freitätige Verhalten. Und dieser [soziale] Wert ist der ethische Wert.

[Die] Formen [sind] je nach dem Gemeinwesen [verschieden]: [z. B.] Familie, Volk, Staat, Kirche. Der Aufbau der Theorie ist in diesen verschiedenen Formen der gleiche. ⟨*[s]72/[s]71*⟩

Kritik der These

1. Es gibt sittlich gutes und schlechtes Verhalten, das gar keine Folgen für d[ie] Gemeinwesen hat (z. B. standhaft im Stillen Schmerzen und Enttäuschungen ertragen; innerlich jammern und klagen bei kleinen Schmerzen und Enttäuschungen).
2. Sittlich schlechtes Verhalten ([z. B.] Mord, Verrat) kann gute soziale Folgen haben.
3. Sittlich gutes Verhalten (z. B. wenn ein Führer sich weigert, einen für seine Gemeinschaft schändlichen Vertrag zu unterzeichnen oder seinem Glauben abzuschwören) kann schlechte soziale Folgen haben.
   Allgemein [ist zu entgegnen]:
   1. Die realen Folgen hängen auch von anderen Faktoren ab.
   2. Sie können unvorhergesehen und gewollt eintreten.
   3. Sie können dem Verhalten zwar Wert geben, aber keinen ethischen Wert.

   Gewiß kann man so bewerten; gewiß kann man über die so begründeten Werte sich freuen oder[46a] trauern. Aber [wird] allein dieser Grund als ethische Norm benutzt, [so] führt [dies] zu ethischen Wertirrtümern.

Kritik der Begründung

1. Sie [d. h. Gemeinwesen] mögen höheren Wert als das Individuum haben.
2. Aber es gibt auch noch anderes, was höheren Wert hat (z. B. Kulturgüter, religiöse Güter).
3. Das freitätige Verhalten kann also noch einen anderen Wert haben außer durch Beziehung auf Gemeinschaften (z. B. durch Beziehung auf die Kulturgüter).
4. Dieser abgeleitete Wert ist kein ethischer Wert.

Ausflüchte

[Gemeint seien eigentlich:]

1. gewollte reale Folgen. Aber die Folgen brauchen nicht einzutreten, und der ethische Wert ist trotzdem vorhanden. (Fraglich [ist], warum sie gewollt werden). Als Absichtstheorie gehört sie [d. h. die Sozialethik] in eine andere Gruppe.
2. die „wahren" sozialen Förderungen und Schädigungen. Aber die realen Folgen [sind] nicht die Grundlage, und die „wahre" Förderung [ist] nur durch Beziehung auf sittlich gutes Verhalten zu bestimmen.

Als bloße Folgenethik ist also jede Sozialethik falsch. ⟨*[3]71/[3]70*⟩

ε. [47]Kulturethik als Folgenethik

[Unter] Kultur [wird im Sinne von] obj[ektiver] Kultur [verstanden]:

a. wirtschaftlich-technische Kultur,
b. sozial-juridisch-politische Kultur,
c. ideelle Kultur: [z. B.] Sprache, Schrift, Literatur; Künste: Poesie, Musik, bildende Künste [usw.]; Wissenschaften.

These

Sittlich gut ist dasjenige Verhalten, das die Kultur fördert, [also] gute kulturelle Folgen hat. Sittlich schlecht ist dasjenige Verhalten, das die Kultur schädigt, [also] schlechte kulturelle Folgen hat.

Begründung

1. Nicht die Individuen, ihre Gefühle, ihr Leben, ihre Macht, nicht die Gemeinwesen, sondern die Kultur hat den höchsten Wert.
2. Alles andere hat höheren Wert nur durch Beziehung zur Kultur,
3. auch das freitätige Verhalten.
4. Der hierauf gegründete Wert ist der ethische Wert.

Formen [sind]

1. je nach Gebiet der Kultur [und]
2. je nach der nationalen oder Menschheitskultur

[verschieden]. Der Aufbau der Theorie ist in diesen verschiedenen Formen gleich.

Kritik der These

1. Sehr vieles sittlich gutes und schlechtes Verhalten hat keine Folgen für die Kultur.
2. Sittlich gutes Verhalten ([z. B.] Glaubenstreue) kann schlechte Folgen für die Kultur haben.
3. Sittlich schlechtes Verhalten ([z. B.] Werkspionage, Raub, Verrat) kann gute Folgen für die Kultur haben.

Allgemein [ist zu entgegnen]:

1. Die realen Folgen hängen nicht bloß von dem Verhalten ab.
2. Die realen Folgen können unvorhergesehen und ungewollt eintreten.
3. Die realen Folgen können Wert geben, aber nur abgeleiteten, Nützlichkeits- und Schädlichkeitswert, aber keinen ethischen Wert.

Notwendige ethische Irrtümer [resultieren] daraus.

Kritik der Begründung

1. Kultur hat nicht den einzigen und den höchsten Wert. [Wert haben] auch Individuen, Gemeinwesen, Gott.
2. Nicht jede Kultur hat Wert.
3. Das freitätige Verhalten kann außerdem noch anderen Wert haben.
4. Der abgeleitete Wert ist kein ethischer Wert. ⟨*[3]70/164*⟩

Reale Folgen für die Kultur überhaupt oder für die Kultur einer bestimmten Gemeinschaft [können somit keinen ethischen Wert begründen]. Auch diese Theorie ist [also] falsch. Diese Einsicht hat schon Kant gewonnen. ⟨*164/[3]70*⟩

[Auch] die Ausflüchte 1. in die gewollten realen Kulturfolgen [ebenso wie] 2. in die „wahre" Kultur helfen nichts. ⟨*[3]70/[3]69*⟩

Also als bloße Folgenethik ist auch jede Kulturethik falsch.

Die Fehler der Folgenethik bleiben bestehen, welche Folgen man auch nehmen mag:

[ζ.] Argumente [gegen jede Folgenethik überhaupt]

1. Die Folgen sind unabgegrenzt.
2. Sie sind nicht nur durch das Verhalten bedingt.
3. Sie können dem Verhalten nur Nützlichkeits- oder[48] Schädlichkeitswert, aber keinen ethischen Wert geben, ob sie gewollt sind oder nicht.
4. Der abgeleitete außerethische Wert wird nicht durch den Gegenstand (freitätiges Verhalten) zu einem ethischen Eigenwert.

[Zu 3. und 4.:] Sie sind also kein hinreichender Grund des ethischen Wertes.

5. Das Verhalten braucht nicht in innerer Beziehung zu solchen Folgen zu stehen, um ethischen Wert zu haben.
6. Die realen Folgen, ob gewollt oder nicht gewollt, können tatsächlich ausbleiben, ohne den ethischen Wert zu verändern.
7. Die realen Folgen können gut oder schlecht sein, ohne den ethischen Wert zu verändern.

[Zu 5., 6. und 7.:] Sie sind also kein notwendiger Grund des ethischen Wertes.

Das gilt für alle möglichen Folgen. [Es hat] also keinen Sinn und Zweck, andere mögliche Folgenethiken zu versuchen und zu prüfen. Jede mögliche Folgenethik ist falsch. (Kant: Der Wille ist nicht (sittlich) gut oder (sittlich) schlecht durch das, was er bewirkt oder hervorbringt.) ⟨*[3]69/*⟩

[*Resultat*]

⟨*/62*⟩ Als Folgentheorien sind alle eudämonistischen, utilitaristischen (egoistischen, altruistischen, universellen), alle vitalistischen, alle Machttheorien, alle Sozialethiken, alle Kulturethiken falsch, [denn:] ⟨*62/[3]74 R*⟩

1. Reale Folgen [sind] weder immer kausal noch je ethisch zurechenbar dem freitätigen Verhalten.
2. Nützlichkeitswert [ist] kein ethischer Wert.

Also: Wer diesen Grund als Norm gebraucht und danach handelt, geht in die Irre. Natürlich kann er sich freuen über die guten Folgen und traurig sein über die schlechten Folgen [; aber dies ist kein ethischer Wert]. ⟨*[3]74 R/*⟩

⟨*/164*⟩[a] Die falsche Struktur aller Folgentheorien [besteht darin,]

1. [daß] nicht alle Folgen [dem freitätigen Verhalten] zuzurechnen [sind und]
2. [daß] dadurch nur abgeleiteter, aber kein ethischer Eigenwert begründet [wird].

[Der] Nachweis [ist] durch Beispiele [und] durch die Konsequenzen [möglich].

Alle Folgentheorien als Theorien über den letzten Grund des ethischen Wertes eines freitätigen Verhaltens sind falsch, [ob sie sich nun auf] Glück, Leben, Macht, [Kultur] einzelner, mehrerer, vieler Menschen [oder] sozialer Gemeinschaften beziehen.[b]

---

[a] Freitätiges Verhalten ist das Wollen, Tun und Wirken, zu dem das Ich allein sich selbst bestimmt.

[b] Siehe 24. St. v. 23. Juni 1933, S. 1, 2[, 3, 4 = Mss. 72-69].

2. *[Die zweite Gruppe der falschen Theorien über den letzten sachlichen Grund der ethischen Werte:] Die [Theorien der] realen Gründe des Verhaltens*

a. Die Triebfedern und Gefühle, aus denen das Verhalten hervorgeht[, als reale Gründe][48a]

α. [49]Die Schopenhauersche Mitleidsmoral[a] ⟨*164/[3]68*⟩[b,c]

Ein Verhalten kann nur aus drei Triebfedern hervorgehen:
a. aus Egoismus, der nach dem eigenen Wohl strebt,
b. aus Bosheit, die nach fremdem Wehe strebt,
c. aus Mitleid, das nach fremdem Wohl strebt.

Mitgefühl mit den Freuden und Leiden anderer ist wesentlich Mitleid. Denn Lust, Freude, Glück sind negativ, d. h. sie treten nur dann ein, wenn Unlust, Leid, Unglück beseitigt werden. Positiv sind nur Unlust, Leid, Unglück.

Daher ist das Mitgefühl wesentlich Mitleid; es ist das Fühlen des Leidens anderer als seines eigenen.

Im Mitleid mit einem Wesen fühlt sich der Mensch eins mit ihm. Im Mitleid kommt daher eine metaphysische Wahrheit zu Bewußtsein, nämlich die Identität aller Wesen. Daher hat das Mitleid den höchsten positiven Wert. ⟨*[3]68/*⟩

⟨*/63 R*⟩ Beispiel: Ein reicher Mann an einflußreicher Stelle in günstigen Verhältnissen, der Glück hat, kann durch sein freitätiges Verhalten vielerlei Gutes bewirken und hervorbringen und Schlechtes verhindern und beseitigen, so daß sein freitätiges Verhalten einen hohen Nützlichkeitswert hat; aber deshalb allein hat es noch nicht einen ethischen Eigenwert.

Kant: Mitleid ist nachdenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, seiner entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.[d] Aus Mitleid Wohltun ist eine beleidigende Art des Wohltuns. Mitleid vermehrt das Leiden.[49b]

Waitz: Mitleid hat an und für sich nichts Ethisches [an sich].

Nietzsche: Mitleid [ist] etwas Schlechtes. ⟨*63 R/[3]68*⟩

⟨*/63*⟩ Die möglichen Triebfedern des Verhaltens, [gerichtet auf das] Wohl und Wehe, [und zwar] eigenes [wie auch] fremdes, [sind] nur drei: Egoismus, Bosheit (fremdes Wehe herbeiführen, fremdes Wohl mindern, beseitigen oder hindern) [und] Mitleid (Mitgefühl) (fremdes Wohl fördern, fremdes Wehe beseitigen). ⟨*63/*⟩

---

[a] Siehe 23. St. v. 21. Juni 1934 und Rückseite [= Mss. 63, 63 R], 25. St. v. 26. Juni 1933, S. 1,2,3,4 [= Mss. 68-65].

[b] *Preisschrift über die Grundlage der Moral,* 1840.

[c] (Als Antwort auf die Grund-Frage).

[d] *Kritik der praktischen Vernunft,* [A 213][49a].

Thesen

1. Was aus Egoismus hervorgeht, ist sittlich gleichgültig: weder gut noch böse.
2. Was aus Bosheit hervorgeht, ist sittlich schlecht.
3. Nur das, was aus Mitleid hervorgeht, ist sittlich gut.

Kritik der Schopenhauerschen Mitleidsmoral

1. durch Beispiele:
   a. Aus Mitleid hervorgehendes Verhalten, das keinen ethischen Wert hat[, ist möglich]: [z. B.] fremdem Verlangen nachkommen.
   b. Aus Mitleid hervorgehendes Verhalten, das ethischen Unwert hat[, ist möglich]: [z. B.] ungerechte Bevorzugung des Mitleiderregenden, Verhinderung gerechter Bestrafung [des Mitleiderregenden], aus Mitleid lügen, betrügen, stehlen, morden.
   c. Sittlich gutes Verhalten ohne Mitleid [ist möglich], weil es sich gar nicht auf andere, leidensfähige Wesen bezieht, weil es sich auf Gott, auf die eigene Person bezieht, weil kein Mitleid in Betracht kommt bei anderen Wesen. ⟨*^{3}68/^{3}67*⟩
2. Grundsätzlich [ist einzuwenden]:
   a. Mitleid hat nicht den höchsten Wert. (Von vielen Philosophen [ist es] für schlecht gehalten worden.)
   b. Mitleid hat keinen ethischen Eigenwert und kann ihn nicht haben, weil es eine unwillkürliche Gefühlsregung ist.
   c. Der Wert des Mitleids (allgemein der Triebfeder) überträgt sich nicht auf das Verhalten, das daraus hervorgeht.
   d. Hätte das Mitleid ethischen Wert, so könnte also auch dieser ethische Wert nicht auf das Verhalten übergehen.
   e. Hätte das Mitleid ethischen Wert, so erneuert sich die Frage nach dem Grunde des ethischen Wertes.
   f. Das Verhalten, das allein aus Mitleid hervorgeht, ist ein unwillkürliches Verhalten und kann keinen ethischen Wert haben.
   g. Ist das Verhalten freitätig, aber allein durch Mitleid bestimmt, so ist es nicht notwendig sittlich gut, sondern oft sittlich schlecht. Das freitätige Ich muß sich oft gegen das Mitleid entscheiden, wenn es sittlich gut, z. B. gerecht, handeln will.
   h. Mitleid hat auch keinen abgeleiteten ethischen Mittelwert, da es nicht ausschließlich zu sittlich gutem Verhalten geneigt macht.

Also: Mitleid ist weder als Ursache noch als Bestimmungsgrund der hinreichende und notwendige Grund der sittlichen Gutheit des Verhaltens.

Schopenhauer unterscheidet nicht genügend zwei verschiedene Fragen: die nach dem psychologischen Grund des sittlich guten Verhaltens und die

nach dem sachlichen Grund des ethischen Wertes eines Verhaltens [als] Grundlage der Moral.

Er meint eigentlich, die sittlich guten Handlungen gingen tatsächlich aus Mitleid hervor, ohne dadurch ihre sittliche Gutheit zu bekommen (auch das stimmt nicht), und er meint, der ethische Wert des Mitleids sei durch die Wahrheit einer metaphysischen Erkenntnis zu begründen. Das geht nicht,

1. weil die metaphysische Erkenntnis falsch ist,
2. weil sie nicht den Wert begründen kann.

Folgen dieses Irrtums [sind]:

1. alles sittlich gute Verhalten [zu] ignorieren, das nicht aus Mitleid hervorgeht,
2. Sittlich gute Handlungen können aus anderen Triebfedern ([z. B. Streben nach] wahrheitsgemäße[r] Erkenntnis), ja aus Egoismus hervorgehen ([z. B.] seine eigene Menschenwürde aufrecht erhalten).

Schopenhauer kennt das Selbstmitleid nicht, das auch Mitleid ist. Sich diesem Mitleid freitätig hin[zu]geben, ist sittlich schlecht.

Andere Möglichkeiten ⟨*[3]67/[3]66*⟩ der Quellentheorien [werden nun erörtert]:

β. [50]Die Moral der Selbstlosigkeit

Triebfeder [ist], etwas nur für andere [zu] erstreben.

These

Jedes Verhalten, das aus dem Streben nur für andere hervorgeht, ist sittlich gut. Jedes Verhalten, das aus dem Streben für sich selbst hervorgeht, ist sittlich schlecht.

Kritik

a. durch Beispiele:
   1. Handlungen aus Selbstlosigkeit können ohne ethischen Wert (unwillkürliches Tun) oder sittlich schlecht sein (sittlich schlechtes Tun).
   2. Sittlich gute Handlungen können aus anderen Triebfedern ([z. B. Streben nach] wahrheitsgemäße[r] Erkenntnis), ja aus Egoismus hervorgehen ([z. B.] seine eigene Menschenwürde aufrecht erhalten).

b. Grundsätzlich [ist einzuwenden]:
   1. Wäre Selbstlosigkeit gut, so kann dieser Wert nicht auf alles übergehen, was daraus hervorgeht,
   2. auch nicht, wenn sie sittlich gut wäre.
   3. Wäre sie sittlich gut, so wird die Frage nach dem Grund erneuert.
   4. Sie hat keinen ethischen Eigenwert und kann keinen haben, solange sie ein unwillkürliches Streben ist. [Sie hat] auch keinen ethischen

Mittelwert [und kann keinen haben], da sie nicht nur zu sittlich guten Handlungen geneigt macht.

5. Ein aus dem unwillkürlichen Streben hervorgehendes unwillkürliches Tun ist unfrei, also ohne ethischen Wert.
6. Freitätiges Verhalten, das sich bloß durch Selbstlosigkeit bestimmen läßt, hat nicht notwendig ethisch positiven Wert.

Also [ist] diese Theorie falsch; [Selbstlosigkeit kann also] weder als Ursache noch als Bestimmungsgrund [des sittlich guten Verhaltens zu Recht behauptet werden.] Folgen [dieser Theorie sind]: Ignorierung vielen sittlich guten Verhaltens [sowie] Fälschung der ethischen Werte bestimmten Verhaltens: Sittlich schlechtes Verhalten aus Selbstlosigkeit [wird hier als] gut, Weigerung sittlich schlechten Verhaltens für andere als egoistisch und sittlich schlecht erklärt. ⟨[s]66/⟩

[γ. Kritik der Moral des Mitleids und der Selbstlosigkeit]

⟨/64⟩ Warum [ist die Moral des Mitleids und der Selbstlosigkeit] falsch? Das Problem lautet: Welches ist der notwendige und hinreichende Grund des ethischen Wertes überhaupt, also der sittlichen Gutheit und Schlechtheit überhaupt?

1. Es darf also nicht die sittliche Gutheit oder Schlechtheit des seelischen Grundes vorausgesetzt werden, höchstens eine außersittliche Gutheit oder[51] Schlechtheit.
2. Der Wert des seelischen Grundes überträgt sich nicht notwendig auf das freitätige Verhalten.
3. Der so übertragene Wert könnte nie ein sittlicher Eigenwert werden.
4. Das Verhalten, das unwillkürlich aus dem seelischen Grund hervorgeht, kann keinen ethischen Wert haben.
5. Das Verhalten, das sich willentlich bestimmen läßt aus dem seelischen Grunde, hat nicht immer sittlich positiven Wert.

[Es ergeben sich] schlimme Folgen dieser Theorien [d. h. der Theorien des seelischen Grundes, der Quelle, der Triebfedern des freitätigen Verhaltens] für die ethische Werterkenntnis und das ethische Verhalten. So [gilt dies auch für] die Mitleidsmoral[52] [und] die Moral der Selbstlosigkeit. Beide Moralen [sind auch] selbst schädlich. ⟨64/[s]66⟩

[δ. Die Liebesmoral]

Triebfeder [ist die] Liebe.

⟨/64 R⟩ 1. Sie [d. h. Mitleid und Selbstlosigkeit] können als unwillkürliche Regungen keinen ethischen Eigenwert haben.

2. Hätten sie einen ethischen Eigenwert, so würde die Frage sich erneuern und könnte nicht wieder durch Angabe seelischer Gründe beantwortet werden.
3. Der Wert der seelischen Gründe überträgt sich nicht ohne weiteres immer auf das freitätige Verhalten. Auch der ethische Wert der seelischen Gründe würde sich nicht übertragen. (Von-Wertvollem-Herkommen ist nicht hinreichender Grund, selbst wertvoll zu sein.)
4. Der Wert, der abgeleitet ist von dem Wert des seelischen Grundes, ist kein ethischer und kein Eigenwert. ⟨64 R/⟩

⟨/64⟩ *These*

Was aus Liebe hervorgeht, ist sittlich gut. Was nicht aus Liebe hervorgeht, ist sittlich gleichgültig. Was aus Haß hervorgeht, ist sittlich schlecht.

These

Was aus Liebe hervorgeht, [ist] sittlich gut. ([Was] ohne Liebe [geschieht, ist sittlich] gleichgültig. [Was] aus Haß [hervorgeht, ist] sittlich schlecht.)

Kritik der Liebesmoral

[a. durch] Beispiele:
[1.] Aus Liebe [kann] sittlich schlechtes Verhalten [hervorgehen].
[2.] Sittlich gutes Verhalten [muß] nicht aus Liebe [hervorgehen].

[b.] Grundsätzlich [ist zu entgegnen]:
1. [Der] Wert der Liebe geht nicht über [auf alles, was aus ihr hervorgeht],
2. auch ethischer Wert nicht.
3. Liebe als Gefühlsregung [hat] keinen ethischen Wert.
4. Ethischer Wert müßte einen Grund haben. ⟨*366/365*⟩
5. Unwillkürliche Liebeshandlungen können keinen ethischen Eigenwert haben.
6. Auch freitätige Liebeshandlungen [sind] nicht notwendig sittlich gut.
7. [Liebe hat nur] abgeleitet[en] eth[ischen] Mittelwert, [und zwar] nur soweit sie geneigt zu sittlich gutem Verhalten macht. Dann stammt der ethische Wert von der sittlichen Gutheit des Verhaltens, nicht von der Liebe selbst.

[c.] *Ausflucht* in die „rechte", die „wahre" Liebe zu allen Wesen[: Nicht die Liebe schlechthin, sondern die „rechte", die „wahre" Liebe sei gemeint]. *Aber*: Das ist keine unwillkürliche Gefühlsregung mehr, sondern eine freitätige, besonnene *Zielung* auf sittlich Gutes. Und der *Grund* für die sittliche Gutheit ist zu bestimmen.
[Diese Kritik ist] gültig für alle möglichen Triebfedern. ⟨*365/*⟩

Kritik der Liebesmoral

Liebe [wird] als eine unwillkürliche, launische Gefühlsregung genommen. Durch Beispiele [kann erwiesen werden]:
1. Aus Liebe geht vieles sittlich schlechte Verhalten hervor.
2. Sittlich gutes Verhalten geht in vielen Fällen gar nicht aus Liebe hervor.
3. Sittlich schlechtes Verhalten geht nicht immer aus Haß hervor.

Grundsätzlich [ist einzuwenden]:
1. Die Liebe als unwillkürliche Gefühlsregung kann keinen ethischen Wert haben.
2. Hätte sie ethischen Wert, so müßte die Frage nach dem Grunde erneuert werden und wäre nicht beantwortet.
3. Hätte sie ethischen oder außerethischen Wert, so würde ihr Wert nicht ohne weiteres auf das aus ihr folgende Verhalten übergehen.
4. Ist Liebe der Grund eines unwillkürlichen Verhaltens, so kann dies ⟨*64/65*⟩ Verhalten unmöglich ethischen Wert haben.
5. Ist Liebe der Bestimmungsgrund eines freitätigen Verhaltens, so kann dies zwar ethischen Wert haben, ist aber nicht schon deshalb sittlich gut, weil es sich durch Liebe bestimmen läßt.
6. Liebe könnte abgeleiteten ethischen Wert haben, soweit sie zu sittlich gutem Verhalten geneigt macht. Dann stammt der ethische Wert aber von dem sittlich guten Verhalten und nicht von der Liebe selbst. Außerdem macht die Liebe nicht nur zu sittlich gutem Verhalten geneigt.

Ausflucht dieser Theorie

Mit Liebe sei nicht eine unwillkürliche, launische Gefühlsregung gemeint, sondern die „rechte", die „wahre" Liebe. Aber diese Liebe ist dann selbst eine freitätige besonnene Dauer-Zielung auf sittlich gutes Verhalten, und der Grund des sittlich guten Verhaltens bleibt zu bestimmen.

⟨/*164*⟩ [ε] Radikale Kritik [dieser Theorien]

1. Mitleid, Selbstlosigkeit, Liebe dürfen nicht selbst schon als sittlich gut vorausgesetzt werden, denn dann wiederholt sich die Frage nach dem Grund der ethischen Werte.
2. Mitleid, Selbstlosigkeit, Liebe können nicht Träger ethischer Werte sein, da sie kein freitätiges Verhalten sind.
3. Der Wert des seelischen Grundes überträgt sich nicht notwendig auf das freitätige Verhalten.
4. Der Wert des seelischen Grundes kann nie ein ethischer Eigenwert werden. Beispiele zeigen, daß aus wertvollen Gründen sittlich schlechtes Verhalten fließen kann.
5. Das Verhalten, das unwillkürlich aus diesen Quellen fließt, kann keinen ethischen Wert haben. ⟨*164/165*⟩
6. Das freitätige Verhalten, das sich willentlich durch diese Gründe bestimmen läßt, hat nicht notwendig ethischen Wert. Beispiel: freitätig aus Liebe ein sittlich schlechtes Verhalten vollziehen.

Diese Theorien haben sehr schlimme Folgen für die ethische Werterkenntnis und für das ethische Verhalten der Menschen. Sie sind also abgeleiteterweise selbst sittlich schlecht.[a]

[Eine] Ausflucht dieser Theorien [behauptet]: Es seien die „rechte", die „wahre" Liebe, Selbstlosigkeit, [das „rechte", das „wahre"] Mitleid gemeint, nicht launische, unwillkürliche Gefühlsregungen. Aber was ist dann das „Rechte" und „Wahre" in diesem Falle?

Mit der radikalen Kritik sind nicht nur die angeführten, sondern alle möglichen ähnlichen Theorien ausgeschlossen. Es hat keinen Zweck, nach anderen möglichen seelischen Gründen des ethischen Verhaltens zu suchen.

Nur noch eine letzte Möglichkeit sei betrachtet: Der ethische Wert der Person entscheide über den ethischen Wert ihres Verhaltens:[b] ⟨*165/65*⟩

[b. Die Person als realer Grund (Die Personmoral)][53]

Nicht die Triebfedern, sondern die Person, aus der das freitätige Verhalten hervorgeht, ist der Grund der ethischen Werte.

These

Sittliche Gutheit der Person macht ihr freitätiges Verhalten sittlich gut; sittliche Schlechtheit der Person macht ihr freitätiges Verhalten sittlich schlecht.

Die grundsätzliche Kritik gilt für alle möglichen Triebfedern. Also [ist] weiteres Suchen nach Triebfedern als vermutlichen Gründen der ethischen Werte überflüssig. ⟨*65/*⟩

⟨/[3]*65*⟩ *[Die] Personmoral*

Quelle [ist] die sittlich gute Person.

---

[a] Vgl. 24. St. v. 22. Juni 1934, S. 1 und Rückseite [= Mss. 64, 64 R].
[b] Siehe 24. St. v. 22. Juni 1934, S. 2 unten, 3 [= Mss. 65, 66].

Begründung

1. Das freitätige Verhalten ist nichts für sich, [sondern] geht immer aus einer Person hervor.
2. Es ist auch für sich nicht sittlich gut oder sittlich schlecht.
3. Man muß wissen, wer sich so verhält, um den ethischen Wert des Verhaltens bestimmen zu können: „Eines schickt sich nicht für alle".
4. Es kommt darauf [an], welchen ethischen Wert die Person hat. Der ethische Wert der Quelle entscheidet über den ethischen Wert des Verhaltens.

Kritik

Zugegeben:

1. Das freitätige Verhalten ist immer das Verhalten einer Person. (Es geht aber nicht unwillkürlich aus der Person hervor.)
2. Das freitätige Verhalten hängt in seinem ethischen Wert von der Beschaffenheit und den Beziehungen der Person, die sich so verhält, ab. ⟨*65/66*⟩

Aber: Der Schluß ist falsch, daß der sittliche Wert der Person den sittlichen Wert des Verhaltens bestimme, denn:

1. Der sittliche Wert einer Person geht nicht ohne weiteres auf das freitätige Verhalten über. Tatsächlich kann eine sittlich gute Person auch einmal sittlich schlecht handeln und eine sittlich schlechte Person auch einmal sittlich gut handeln.
2. Umgekehrt hängt der sittliche Wert einer Person von dem ethischen Wert ihres freitätigen Verhaltens ab.
3. Welches ist der Grund des ethischen Wertes einer Person? muß erneut gefragt werden, da allgemein der ethische Wert überhaupt nach seinem Grunde erforscht werden soll.
4. Nicht von dem ethischen Wert der Person, sondern von der außerethischen Beschaffenheit der Person, ihrer Stellung in der Welt und dem Verhältnis des freitätigen Verhaltens dazu hängt der ethische Wert ab. Der ethische Wert wird nicht abgeleitet, sondern begründet.

Also [ist] auch diese Theorie grundsätzlich unmöglich. ⟨*66/165*⟩

[*These*]

Alles, was eine gute Person (eine wahrhaft sittlich gute Person) tut, ist sittlich gut. Alles, was eine schlechte Person (eine wahrhaft sittlich schlechte Person) tut, ist sittlich schlecht.

[Auch die Personmoral] ist als Grundtheorie unmöglich.

[Es ergibt sich die] prinzipielle Unmöglichkeit aller Quellentheorien. ⟨[3]*65/*⟩

[3. Die dritte Gruppe der falschen Theorien über den letzten sachlichen Grund der ethischen Werte: Die Theorien der] [54]*im Verhalten selbst liegende[n] Gründe*[55]

a. Die Zweck- oder Absichtstheorien[56],[a] ⟨*165/66*⟩
(Zweck oder Absicht des freitätigen Verhaltens [als] der Grund der ethischen Werte) ⟨*66/128*⟩

[Der Grund der ethischen Werte sind] nicht die Folgen, nicht die seelischen Gründe des Verhaltens, sondern [ist] etwas im Verhalten selbst.

1. Jedes freitätige Verhalten ist auf einen Zweck gerichtet, ist von einer Absicht erfüllt.
2. Dies ist kein äußeres Verhältnis zu etwas jenseits des Verhaltens Liegendem.

Der Zweck ist dasjenige, was das freitätige Ich durch sein freies Tun verwirklichen will oder auf dessen Verwirklichung seine praktische freie Zielung hingeht. Der Zweck ist also noch nicht verwirklicht. Auf ihn geht nur eine Verwirklichungszielung. Dies ist die Absicht, d. h. die freitätige Zielung auf Realisierung von etwas. ⟨*128/67*⟩

[58][Es gibt] gute und schlechte Absichten und Zwecke. [Die Frage ist,] inwiefern die Absichten und Zwecke im Verhalten selbst liegen.[59] Die Gutheit des Zwecks macht die Absicht, die darauf gerichtet ist, gut. [Es besteht eine] eigentümliche Beziehung zwischen Zweck und Absicht; [diese Beziehung ist] keine kausale wie bei den beiden vorhergehenden Theorien. Dementsprechend [ist] keine eigentliche Übertragung der Gutheit vom Zweck auf die Absicht [möglich].

These

Die Gutheit und Schlechtheit des Zwecks, der Absicht macht das freitätige Verhalten sittlich gut oder schlecht.

---

[a] [Ms. 165 fährt fort:]. Die Theorie des Totalzwecks und der Totalabsicht. Darstellung und Kritik.
Siehe 25. St. v. 26. Juni 1934, S. 1, 2, zweite S. 1 und Rückseite, zweite S. 2 [= Mss. 67, 67 R, 68][57].
Spezielle Zweck- oder Absichtstheorien [25. St. v. 26. Juni 1934,] S. 3 [= Ms. 69].

[60] *Allgemeine Kritik*

α. [Es ist] zwar richtig, daß dies [d. h. die Gutheit des Zwecks] der Grund der Gutheit der Absicht in[61] dem freitätigen Verhalten ist, aber nicht der Grund der *sittlichen* Gutheit [und] nicht immer der *außersittlichen* Gutheit.

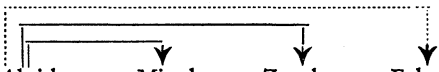
(1) Nicht immer die Gutheit des Zwecks macht schon die Absicht gut. Denn die Absicht kann sich auch auf die Mittel und Folgen erstrecken, und die Mittel und Folgen können schlecht sein (z. B. Opfer bringen; Unannehmlichkeiten, Leiden und Entbehrungen auf sich nehmen; den Unwillen anderer Menschen auf sich ziehen). Trotzdem kann das Verhalten sittlich gut sein. Es geht also nicht zu fordern, daß die Totalabsicht ([d. h. die Absicht] auf Zweck und Mittel) gut sei, damit das Verhalten sittlich gut sei. Denn es kann sittlich gut sein, auch wenn die Mittel schlecht sind.

(2) Trotzdem kommt es nicht bloß auf irgendeine Gutheit des Zwecks an, denn die Absicht auf gute Zwecke kann auf sittlich schlechtes Verhalten als Mittel gehen und damit selbst sittlich schlecht werden.

(3) Die sittliche Gutheit des Zwecks kann nicht helfen, denn (a) der Gebrauch sittlich schlechten Verhaltens als Mittel ([z. B.] Lügen, Betrügen, Stehlen, Rauben) ⟨*67/68*⟩ macht das [auf einen sittlich guten Zweck gerichtete] Verhalten trotzdem sittlich schlecht, [weil es eben sittlich schlechtes Verhalten als Mittel gebraucht,] und (b) die Frage [nach dem Grunde der sittlichen Gutheit] erneuert sich bei der sittlichen Gutheit des Zwecks [als Antwort auf diese Frage] und müßte bis ins Unendliche erneuert werden, wenn man dieselbe Antwort gäbe[a].

β. Jedes freitätige Verhalten geht letzlich auf einen (wenigstens vermeintlich guten Zweck (z. B. auch wer das eigene Wehe will, hat letzlich einen guten Zweck, nämlich der Fähigkeit, das eigene Wehe zu ertragen, recht deutlich inne zu

---



Die „Totalabsicht" ([d. h. die Absicht] auf Zweck und Mittel) muß gut sein[, damit das Verhalten sittlich gut ist] ([was] falsch [ist]).

Nicht jede Gutheit des Zwecks macht das Verhalten sittlich gut.

Die sittliche Gutheit des Zwecks darf nicht vorausgesetzt werden, ohne nach ihrem Grunde zu fragen.

Sittlich gut kann ein Zweck nur sein, wenn er [selbst] ein [sittlich gutes] freitätiges Verhalten ist; dies ist er eben nur selten.

Parallelismus der Folgen- und der Absichts-Ethiken

Hedonismus, Eudämonismus, Utilitarismus	egoistisch, altruistisch, universell	der Folgen und der Absicht: tatsächliches und absichtliches Schaffen, Erhalten, Steigern des Guten; Verhindern, Mindern, Beseitigen des Schlechten
Vitalismus, Energismus, Dynamismus		der Folgen und der Absicht: tatsächliches und absichtliches Schaffen, Erhalten, Steigern des Schlechten; Verhindern, Mindern, Beseitigen des Guten ⟨*67 R*⟩
Machtethik		
soziale Gemeinschaftsethik		
Kulturethik		

[a] [Siehe unten (S. 90: Resultat der Kritik, 2.).]

werden). Freilich ist ein Wertirrtum möglich, aber: Wenn jemand etwas will, was an sich schlecht ist, was er aber irrtümlicherweise für gut hält, so verhält er sich deshalb nicht sittlich schlecht (außer wenn [er sich] fahrlässig oder blind hartnäckig gegen fremde Belehrung [verhält]). Und wenn das, was er will, wirklich ohne Irrtum gut ist, so verhält er sich deshalb noch nicht sittlich gut. Nicht jedes freitätige Verhalten ist sittlich gut.

[63]*Resultat der Kritik*

1. Nicht jede beliebige Gutheit oder Schlechtheit des Zwecks oder der Absicht kann das freitätige Verhalten sittlich gut oder sittlich schlecht machen.
2. Die sittliche Gutheit des Zwecks oder der Absicht darf nicht vorausgesetzt werden, sondern muß ebenfalls begründet werden. ⟨*68*/⟩

⟨/*69*⟩ *Resultat der allgemeinen Kritik der Zweck- oder Absichtsethiken*

1. Nicht jede beliebige Gutheit oder Schlechtheit des Zwecks oder der Absicht macht das freitätige Verhalten sittlich gut oder sittlich schlecht. Es muß eine besondere Gutheit oder Schlechtheit des Zwecks oder der Absicht sein [oder]
2. vielleicht die Gutheit oder Schlechtheit bestimmter Zwecke [wie] etwa Glück, Leben, Macht, Gemeinschaft oder Kultur (egoistisch, altruistisch, universell).

Kritik dieser speziellen Absichts- oder Zwecktheorien

Diese Besonderungen der allgemeinen Theorie helfen nicht weiter, denn es gilt für sie alle:

1. Der ethische Wert der Zwecke oder der Absicht kann nicht in Betracht kommen, da die Frage nach dem Grunde dieses ethischen Wertes unbeantwortet sich wiederholt.
2. Jeder Zweck ist an sich gut.
3. Bei jedem guten Zweck ist ein sittlich schlechtes Verhalten möglich.
4. Keiner der speziellen guten Zwecke braucht bei jedem sittlich guten Verhalten vorhanden zu sein (nicht notwendig die Absicht auf Glück, Leben, Macht (egoistisch, altruistisch, universell), soziale Gemeinschaften, Kultur).

Die Einsicht in die Falschheit der Zweck- oder Absichtsethiken drängt zu dem Versuch, die Wertordnungsethik aufzustellen und zu versuchen.[a] ⟨*69/165*⟩

---

[a] Th. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 1899, 4. Auflage 1922; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913/16 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung) und[64] 2. Auflage 1921; N. Hartmann, *Ethik*, 1926.

b. Die Wertordnungsethik[65,a] ⟨165/66⟩
(Verhältnis der im freitätigen Verhalten vollzogenen Wertordnung zur objektiven Wertordnung) ⟨66/70⟩

Die Totalabsicht [liegt] im Wollen: Mittel, Zweck, Folgen [sind] der Totalsachverhalt, der gewollt ist.[b]

1. Beispiel: [Der] Räuber

a. Er will Besitz gewinnen oder vermehren (guter Zweck).
b. Er will dies durch Wegnahme fremden Besitzes (schlechtes Mittel).
c. Er greift dadurch willentlich in eine bestehende Besitzordnung ein (schlechte gewollte Folgen).

In seinem Wollen zieht er also bestimmte Werte anderen Werten vor; er setzt darin eine bestimmte (subjektive) Vorzugsordnung, die nun in einem bestimmten Verhältnis (Widerspruch) zu der (ihm vorschwebenden, vermeintlichen) objektiven Wertordnung steht.

2. Beispiel: Der Grausame

a. Er will seine Macht, seine Überlegenheit über andere Lebewesen spüren (guter Zweck).
b. Er will dies durch Zufügung fremden Leides bzw. Vernichtung fremden Lebens (schlechte Mittel und Folgen).

Auch in diesem Wollen [ist] ein Vorziehen [vorhanden], ein Setzen einer subjektiven Vorzugsordnung, die in einem bestimmten Verhältnis (hier: Widerspruch) zu der (ihm vorschwebenden, vermeintlichen) objektiven Wertordnung steht.

Die Willenszielung kann auf Vorziehen der vermeintlichen objektiv höheren Werte, auf Überordnung der höheren Werte oder auf Vorziehen der vermeintlichen objektiv niederen Werte, auf Überordnung der niederen Werte gehen. Das subjektive Vorziehen kann also richtig, d. h. der objektiven Wertordnung angemessen, oder unrichtig, d. h. der objektiven Wertordnung unangemessen, sein. ⟨70/72⟩

These

Der ethische Wert des freitätigen Verhaltens gründet [sich] auf die dem Subjekt ersichtliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit der von ihm gesetzten

---

[a] [25. St. v. 26. Juni 1934,] S. 3, 4, 5 [= Mss. 69, 70, 72]. Siehe 26. St. v. 28.[66] Juni 1934, S. 1 [= Ms. 71].

[b] [Ms. 71 erläutert:] Wollen — Vorziehen — Setzen einer subjektiven Wertordnung = Vorzugsordnung. Objektive Wertordnung, soweit sie „im Gefühl vorhanden ist". Übereinstimmung (Widerspruch der Vorzugsordnung mit der objektiven Wertordnung. Vorziehen, Überordnung der höheren über die niederen Werte (richtiges Vorziehen). Vorziehen, Überordnung der niederen über die höheren Werte (unrichtiges Vorziehen).

subjektiven Wertordnung. Er wird nicht übertragen (etwa von dem Wert der Richtigkeit oder dem Unwert der Unrichtigkeit), sondern er springt als ein neuer Wert (Novum) mit der Intention ins Dasein (Intentionswert).

Notwendige Ergänzungen zu dieser Wertordnungstheorie[d]

1. Die jeweilige Lebenslage (die Situation) des Wollenden mit Einschluß seiner besonderen Beziehungen zu anderen Menschen und den anderen Gegenständen in dieser Lebenslage und mit Einschluß des gegenwärtigen und kommenden Geschehens in dieser Lebenslage ist zu berücksichtigen.
2. Die in dieser Lebenslage vorhandenen Werte und Unwerte und ihre (vermeintliche) objektive Ordnung ist zu berücksichtigen.

In jeder Situation stehen dem wollenden Menschen verschiedene Sachverhalte zur Wahl.

Kurz: Es kommt in Betracht das Verhältnis der im Wollen intendierten Wertordnung zur vermeintlichen objektiven Wertordnung des Intendierten und zur vermeintlichen objektiven Wertordnung der Lebenslage.

Grundlage der sittlichen Gutheit eines freitätigen Verhaltens ist also: die Richtung der darin enthaltenen Willenszielung auf die Erhöhung des Wertniveaus oder auf die Bereicherung der Wertrealität in der jeweils gegebenen Lebenslage. ⟨*72/165*⟩

Darstellung und Kritik der Wertordnungsethik[e] ⟨*165/73*⟩

Wertordnung kann heißen:

1. Ordnung der Werte selbst (z. B. Annehmlichkeit (Unannehmlichkeit), vitale Werte, ästhetische Werte, ethische Werte, Heiligkeitswerte);
2. Ordnung der Wertgegenstände; z. B. Lipps:
   a. Persönlichkeitswerte, [die] allen anderen übergeordnet [sind].
   b. Umfassendere Zwecke [sind höher][67] als weniger umfassende; intensiver und dauernder befriedigende Zwecke [sind höher] als weniger intensiver und dauernder befriedigende [Zwecke].
   c. Genüsse des Auges und Ohres [sind höher] als Genüsse des Geschmacks.
   d. Ästhetische Produktion [ist höher] als ästhetische Genüsse. Rangordnung der Künste: [Die] höchste [ist] die Poesie.
   e. Wissenschaftliche Produktion [ist höher] als wissenschaftliche Rezeption und Genuß. Rangordnung der Wissensch[aften].

   Dazu:
   f. Dringlichkeitsordnung: fundamentale Zwecke.

---

[d] [Ms. 165:] Notwendige Ergänzungen der Wertordnungsethik 25. St. [v. 26. Juni 1934], S. 5 [= Ms. 72].

[e] Siehe 26. St. v. 28. Juni 1934, S. 1, 2, 3, 4 [= Mss. 71, 73-75]; [zu Ms. 71 s. S. 91, Fußn. b.]

g. näher und ferner liegende Zwecke.
h. Erreichbarkeitsordnung der Zwecke: objektiv, subjektiv.

Weder Lipps, noch Scheler, noch Hartmann haben eine vollständige Wertordnungstafel zu geben vermocht. Hartmann sagt: „Wir stehen noch in den Anfängen der Wertforschung. Daher ist noch keine Werttafel, sondern nur Andeutungen zu einer solchen möglich."[67a]

Kritik der Wertordnungsethik[a]:
1. Im freitätigen Verhalten ist nicht immer ein wirkliches Vorziehen vorhanden, nämlich dann, wenn nur ein Wert bewußt ist. Trotzdem [ist] dann sittliche Gutheit oder sittliche Schlechtheit möglich.
2. Auch wenn mehrere Werte gleicher Höhe bewußt sind, also kein Vorziehen stattfindet, kann ein Verhalten sittlich gut sein.
3. Vorziehen des jeweils höheren Wertes ist nicht notwendig sittlich gut, z. B. ⟨*73/74*⟩
   a. Vorziehen höherer Güter,
   b. Vorziehen höherer Leistungen,
   c. Vorziehen höherer Selbstwerte
   als Ausdruck der Habgier, der verstiegenen[b] Leistungssucht, der Selbstwertsucht, kurz der Maßlosigkeit (Sanktion der Maßlosigkeit).
   Vorziehen des jeweils niederen Wertes ist nicht notwendig sittlich schlecht, z. B.
   a. Vorziehen niederer Güter,
   b. Vorziehen niederer Leistungen,
   c. Vorziehen niederen Selbstwertes
   als Ausdruck der Bescheidenheit, der Mäßigkeit (Verurteilung der Maßlosigkeit[68]).
4. Die Situation ist nicht immer von Bedeutung für den ethischen Wert. Manches ist in jeder beliebigen Situation sittlich gut, anderes in jeder beliebigen Situation sittlich schlecht.
5. Die Absicht auf Förderung höherer Werte, die Hebung des Wertniveaus der Situation ist nicht immer sittlich gut. Sie ist eingeschränkt
   a. durch die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, Unmöglichkeit der Realisierung,
   b. durch das Wesen der Gegenstände, an denen sie realisiert werden soll.
6. Warum außer der Höhenordnung auch noch die Dringlichkeitsordnung, die Situation und die Möglichkeit der Realisierung in Betracht kommt, müßte aus *einem* Prinzip ersichtlich werden.

⟨*/78*⟩ *Die Wertordnungsethiken als Grundtheorien der ethischen Werte: Kritik derselben*

1. Nicht in jedem Wollen [ist] ein Vorziehen.
2. [Es bedarf] nicht notwendig ein[es] Vorziehen[s] des Höherwertigen, um sittlich gut zu sein. Das Vorziehen des jeweils Niederwertigen ist nicht notwendig sittlich schlecht. (Z. B. Güter, Leistungen, Werte der eigenen Person; Gier, Maßlosigkeit — Bescheidenheit, Mäßigkeit).
3. Die Situation ist nicht immer von Bedeutung. Sittlich gutes und sittlich schlechtes Verhalten [ist] in jeder Situation [möglich].
4. So [ist] nur objektive Wertrichtigkeit des Verhaltens, aber keine ethische Gutheit, und nur objektive Wertunrichtigkeit des Verhaltens, aber keine ethische

[a] [Ms. 165 =] 27. St. v. 2. Juli 1934, S. 2, 3 [= Mss. 78, 79].
[b] [Zur Verstiegenheit s. auch Alexander Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen.*]

7. Die Wertordnung müßte nicht als Ordnung der Gegenstände, sondern als Ordnung der Werte selbst gemeint sein. Derselbe Gegenstand kann gleichzeitig verschiedene Werte von gleicher oder verschiedener Höhe haben, kann also nicht einfach nach *einem* Wert geordnet werden.
8. Die Übereinstimmung der subjektiven Vorzugsordnung mit der objektiven Wertordnung überhaupt kann dem Wollen nur objektive Wertrichtigkeit geben, aber keinen ethischen Wert. Analog: Der Widerspruch, die Nichtübereinstimmung [kann dem Wollen] keinen ethischen Unwert [geben]. ⟨*74/75*⟩ Die Übereinstimmung mit der im Gefühl vorhandenen objektiven Wertordnung könnte nur subjektive Wertrichtigkeit, nicht ethischen Wert geben. Analog [gilt dies für] d[en] Widerspruch.
9. Die Menschen sind keine bloßen Willenszentra, die nur dazu [da] wären, in ihren Situationen die jeweilig höchsten Werte zu realisieren, sondern sie sind individuelle Persönlichkeiten von jeweilig eigenem Wesen und Wert, denen nicht jede beliebige Wertrealisierung angemessen ist.

Resultat

Die Wertordnungsethik[69] ist falsch. Als Norm gebraucht, führt sie notwendig zu schweren ethischen Irrtümern:
a. zur Ignorierung des ethischen Wertes desjenigen freitätigen Verhaltens, das nur auf *einen* Wert geht.
b. zur Ignorierung des ethischen Wertes desjenigen freitätigen Verhaltens, das einen Wert unter gleichen Werten vorzieht.

---

c. zur Erklärung alles maßlosen freitätigen Verhaltens als sittlich gut und alles mäßigen, bescheidenen Verhaltens als sittlich schlecht. ⟨*75/*⟩
Schlechtheit [möglich]. Die Wertrichtigkeit ist nicht die sittliche Gutheit und hat sie nicht zur notwendigen Folge. ([Man wird hier] verleitet durch die Analogie mit der Wahrheit. — Selbstverständlich darf hier nicht der sittliche Wert als der jeweils höhere gemeint sein.)
5. Wenn es bloß auf die Wertordnung ankäme, so ist nicht zu verstehen, wieso die Situation, die Dringlichkeitsordnung und die Ordnung der Realisierungsmöglichkeit noch für den ethischen Wert in Betracht komme.
6. Das allgemeine Bild ist
   a. richtig, insofern es die Menschen als die einzigen freien Willenszentra auf der Erde auffaßt [und] insofern es die Menschen als die einzigen Wesen auffaßt, die einen Zugang zur Welt der Werte und der Wertordnung haben,
   b. aber falsch, insofern es die Menschen bloß als Willenszentra auffaßt ⟨*78/79*⟩ und sofern es die Menschen nur dazu dasein läßt, in ihren jeweiligen irdischen Situationen die jeweilig höchsten Werte zu realisieren oder das Wertniveau der jeweiligen Situation möglichst zu erhöhen.

Die Menschen sind individuelle Persönlichkeiten von jeweilig eigenem Wesen und eigenem Wert, denen nicht jede beliebige Wertrealisierung in ihrer Situation angemessen ist und deren freitätige Zielung auf solche Wertrealisierung nicht notwendig immer sittlich gut ist. Also: Auch die Wertordnungsethik ist falsch. Sie führt, als Norm gebraucht, zu schweren ethischen Irrtümern und zu sittlich schlechtem Verhalten:
1. zur Ignorierung des ethischen Wertes desjenigen freitätigen Verhaltens, das nur auf *einen* Wert geht,
2. und desjenigen, das unter gleichen Werten einen vorzieht;
3. zur generellen ethischen Billigung alles gierigen, maßlosen freitätigen Verhaltens [und] zur generellen ethischen Mißbilligung alles bescheidenen, mäßigen freitätigen Verhaltens. ⟨*79/*⟩

⟨/165⟩ c. [Die] formale Ethik[70] Kants

α. Die I. Form der Kantischen Ethik: ⟨165/66⟩ *[Der Grund ist] die Form des freitätigen Verhaltens* ⟨66/165⟩

[These]

Nicht Zwecke und Absichten (die Materie des Wollens), sondern eine gewisse Form des freien Verhaltens ist die Grundlage seines ethischen Wertes.[a] ⟨165/80⟩[b,c]

Einleitung

Schon lange bevor Lipps, Scheler und N. Hartmann die Wertordnungsethik ausbildeten (also eine Ethik, die nicht diese oder jene Zwecke oder Absichten, die Materie des Wollens, sondern eine gewisse Form des Wollens, das Verhältnis der subjektiven zur objektiven Wertordnung zur Grundlage des ethischen Wertes machte), hatte Kant eine eigenartige „formalistische" Ethik entwickelt, die ebenfalls eine gewisse Form des Verhaltens zur Grundlage des ethischen Wertes macht.

Kant hat richtig eingesehen, daß

1. das Wollen nicht durch seine Wirkungen oder Folgen sittlich gut sein kann.
2. das Wollen nicht durch die Neigungen und Triebfedern, durch die [es] bestimmt wird, sittlich gut sein kann.
3. das Wollen nicht durch die Zwecke und Absichten, die es verfolgt, sittlich gut sein kann.

Er folgert nun, daß überhaupt die Materie des Wollens nicht der Grund der sittlichen Gutheit des Wollens sein könne.

Was ist „die Materie des Wollens"? [Es ist] das, was gewollt wird.

Kant sieht,

1. daß der Träger der sittlichen Gutheit nur das freie Wollen sein kann;

---

[a] Siehe 27. St. v. 2. Juli 1934, S. 4, 5, 6 [= Mss. 80-82]. Der ethische, kategorische, autonome Imperativ der eigenen praktischen Vernunft. Legalität. Moralität. Übersicht und Fortsetzung 28. St. v. 3. Juli 1934, S. 1, 2 [= Mss. 83, 84]. 29. St. v. 5. Juli 1934, S. 1 [= Ms. 85][71]. Der Pflichtbegriff S. 2 [= Ms. 86].

[b] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1785; *Kritik der praktischen Vernunft,* 1788.

[c] ⟨80 R⟩ Es ist eine schmale und zeitlich weit auseinandergezogene Reihe von Ethikern auf der Erde, die doch zusammenhängend sich um die Lösung der ethischen Probleme bemühen, [auch wenn sie] mehr oder weniger hineingerissen in die jeweiligen Zeitströmungen [sind]. Daneben schwimmen solche vermeintlichen Ethiker, die nichts sind als das Sprachrohr einer vorübergehenden Zeitströmung in einem mehr oder weniger beschränkten Umkreis von Menschen. [Im Original durchgestrichen.]

aber er vermag diese Freiheit nicht richtig zu bestimmen und nicht als bestehend zu erweisen.
2. daß die sittliche Gutheit nicht ein abgeleiteter, übertragener Wert ist, sondern eine Eigenart des freien Wollens ist (wie ein Juwel).

Materie und Form

[Kant gebraucht die] überkommene Unterscheidung und Alternative: Wenn nicht die Materie den Grund des ethischen Wertes bildet, so muß es eine Form des freien Wollens sein, die das freie Wollen sittlich gut macht.

Welche Form [ist das]?

1. Sittlich gut [ist] ein freies Wollen, wenn es recht, richtig ist, d. h. wenn es so ist, wie es sein soll. Also [wird der] eth[ische] Wert auf ethisches Sollen zurückgeführt.
2. Das So-Sein-Sollen ist hier keine Fremdforderung, nicht heteronom. Was heißt das? [Es ist] nicht eine Forderung, die von einem fremden Subjekt herkommt (Menschen, Gemeinschaften, Gott), sondern eine autonome Forderung. Was heißt das? [Sie ist] vom eigenen Subjekt herkommend, aber nicht vom Willkür-Ich, nicht von der so-seienden Natur des Menschen, ⟨*80/81*⟩ sondern eine Forderung der eigenen Vernunft.
3. [Es ist] nicht [eine Forderung] d[er] eigene[n] theoret[ischen] Vernunft, d. h. der Vernunft, die Forderungen an die Erkenntnis stellt, sondern der eigenen praktischen Vernunft, d. h. der Vernunft, die Forderungen an das Wollen und Handeln stellt. [Es handelt sich] also [um] ein praktisches Gesetz, ein Gesetz für das Handeln.
4. [Es ist] nicht [eine] hypothetische Forderung (bedingte Forderung)[72], sondern eine kategorische Forderung für das Handeln (unbedingte, absolute, kategorische Forderung)[73] in der Form eines Imperativs: kategorischer Imperativ.
5. Der ethische kategorische, autonome Imperativ der eigenen praktischen Vernunft, d. h. derjenige, der für den ethischen Wert des freien Wollens und Handelns in Betracht kommt, fordert nicht,
   a. daß das Wollen bestimmte Wirkungen oder Folgen habe — das kann die praktische Vernunft nicht fordern.
   b. daß das Wollen aus bestimmten Neigungen und Triebfedern hervorgehe — das kann die Vernunft nicht fordern.
   c. daß das Wollen bestimmte Zwecke und Absichten habe — das kann die Vernunft nicht fordern.

Er fordert etwas kategorisch von allen vernünftigen Wesen. Die kategorischen Forderungen der praktischen Vernunft fordern etwas von dem einzelnen Willen nur, weil sie es von allen vernünftigen Wesen fordern. Sie fordern also kategorisch von dem einzelnen Willen, daß er sich so verhalte, wie es von jedem vernünftigen Wesen zu fordern ist. ⟨*81/82*⟩ Also die praktische Vernunft fordert,

1. daß die Maxime des jeweiligen einzelnen Wollens — zu einem allgemeinen Gesetz — für alle vernünftigen Wesen tauglich sei. Was ist Maxime? [Sie ist] der subjektive Grundsatz, nach dem ich will. Gesetz ist hier allgemeines praktisches Gesetz für das Handeln.
2. oder: daß man unbedingt so wolle, daß man zugleich wollen könne, die Maxime des eigenen Wollens solle zu einem allgemeinen praktischen Gesetz für alle vernünftigen Wesen werden.
3. oder: daß man nur dann wolle, wenn die Maxime des Wollens die Form der Allgemeinheit tragen könne oder habe.

Resultat

1. Sittlich gut ist ein Wollen, wenn es mit der autonomen, obersten, kategorischen Forderung der praktischen Vernunft übereinstimmt, wenn also seine Maxime zu einem allgemeinen Gesetz für alle vernünftigen Wesen tauglich ist; sittlich schlecht ist ein Wollen, wenn es nicht mit der autonomen, obersten, kategorischen Forderung der praktischen Vernunft übereinstimmt, wenn also seine Maxime nicht zu einem allgemeinen Gesetz für alle vernünftigen Wesen tauglich ist.
2. „Der innere moralische Wert einer Handlung besteht allein in ihrer formalen Beschaffenheit, nämlich in ihrer Unterordnung unter das Prinzip der Allgemeingültigkeit."[73a] Oberster kategorischer Imperativ: „Handle so, daß Du wollen kannst, die Maxime Deines Wollens solle ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen sein."[73b]
3. Also: Nicht die Materie des Wollens, sondern die Form des Wollens entscheidet über den ethischen Wert, und: Der ethische Wert wird durch das ethische Sollen begründet.

Aber [dies ist eine] noch unvollständige Grundlage, denn:

1. Bisher [wurde] nur die Gemäßheit des Wollens an ein allgemeines Gesetz der praktischen Vernunft (= Legalität: dem Gesetze gemäß, sittliche Richtigkeit) [als Bedingung der sittlichen Gutheit herausgestellt]. Noch eine zweite Bedingung muß erfüllt werden, wenn das Wollen nun sittlich gut, moralisch sein soll: ⟨*82/84*⟩
2. Das Wollen muß außerdem einen bestimmten Bestimmungsgrund haben, d. h. nicht bestimmte Neigungen oder Triebfedern, sondern es muß gewollt werden, nur weil das Wollen vernunftgemäß ist, d. h. weil seine Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist, weil es legal, sittlich richtig ist, also: aus Achtung vor der Forderung der praktischen Vernunft. Dann [besteht] nicht bloß Legalität, sondern Moralität, sittliche Gutheit.

Erläuterung an Kants Beispielen:

1. Jemandem aus der Not [zu] helfen, wenn man es leicht kann, [ist] nicht wegen der Folgen, die gut oder[74] schlecht sein können,

nicht wegen der Triebfedern, die gut oder schlecht sein können,
nicht wegen des Zweckes, der Absicht, die gut oder schlecht sein kann,
sittlich richtig, sondern weil nur dieses Verhalten zu einem allgemeinen Gesetz tauglich ist (also legal). Und nur deswegen [zu] wollen, [ist][75] sittlich gut. (Kant: logische Widersprüche, Willenswidersprüche, Widersprüche der Folgen mit dem eigenen Wollen als Hindernisse der Verallgemeinerungsfähigkeit.)

2. Ein Depositum zurück[zu]geben, von dem niemand etwas weiß, [ist]
nicht wegen der Folgen, die gut oder schlecht sein können,
nicht wegen der Triebfedern, die gut oder schlecht sein können,
nicht wegen des Zweckes, der Absicht, die gut oder schlecht sein kann,
sondern nur, weil es zu einem allgemeinen Gesetz für andere vernünftige Wesen tauglich ist,
und nur, wenn es nur deswegen gewollt wird,
sittlich gut.
3. Lügenhaft [zu] versprechen, um ein Darlehen zu erhalten, [ist] nicht legal, weil [es] nicht zu einem allgemeinen Gesetz tauglich [ist und weil es] trotzdem gewollt [ist] aus Nichtachtung vor dem Gesetz. ⟨*84/86*⟩

Einführung des Pflichtbegriffs

1. [Mit dem Pflichtbegriff wird] der pessimistische Grundgedanke [vorausgesetzt]: In den wirklichen Menschen auf der Erde sind immer Neigungen und Triebfedern wirksam, die der Forderung der praktischen Vernunft, dem kategorischen Imperativ widerstreiten, d. h. die den Willen geneigt machen, sich anders zu verhalten als die praktische Vernunft bzw. ihr kategorischer Imperativ es verlangt. Dadurch gewinnt in den Menschen die kategorische Forderung der Vernunft den eigenartigen Charakter der „Pflicht", die den Neigungen und Triebfedern entgegentritt und mit unbedingter Strenge die Befolgung auch den Neigungen und Triebfedern zuwider verlangt. Und dadurch wird die Achtung vor der Vernunftforderung zur Achtung vor dieser Pflicht.
2. Daher muß das Wollen der Menschen, wenn es sittlich gut sein soll, nicht nur gesetzmäßig, pflichtgemäß sein, sondern auch allein aus Achtung vor der Pflicht geschehen. Oder kurz (mit Kant) gesagt: Das Wollen muß allein aus Pflicht, nicht aus Neigungen und Triebfedern geschehen.[a] ⟨*86/87*⟩

---

[a] ⟨*85 R*⟩ Die Kantische Ethik ist
1. eine Sollensethik (Gegensatz: Wertethik),
2. eine Vernunftethik,

[76], [b]Kritik der Kantischen Ethik als Theorie von dem Grund des ethischen Wertes[c]

Das I. Moment: Die Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetz

Gegen die Begründung

1. „Sittlich gut" heißt nicht „richtig" [oder] „so sein, wie es sein soll".
2. Die sittliche Gutheit kann nicht durch ein Sollen begründet werden, sondern ist nötig, um das ethische Sollen zu begründen.

Gegen die These

3. Nicht alle ethischen Forderungen sind „allgemeingültig", d. h. sie wenden sich nicht alle an alle „vernünftigen Wesen" überhaupt.
4. Kant sagt, es sei eine unbezweifelbare Tatsache, daß die praktische Vernunft dies fordere. Die Allgemeingültigkeit der Maxime ist [jedoch] nicht gefordert und nicht allgemein gefordert. Es ist eine unbegründete und falsche Behauptung, daß die praktische Vernunft die „Allgemeingültigkeit der Maxime des Wollens" fordere. ⟨*87/87 R*⟩ Unmittelbar evident ist diese Forderung nicht.[76a] (Frage: Warum soll ich so handeln?). ⟨*87 R/87*⟩ „Ich will gar nicht, daß jedes vernünftige Wesen sich so verhält".
5. Die Frage, warum die Maxime des Wollens zu einem allgemeinen Gesetz für alle vernünftigen Wesen tauge bzw. nicht tauge oder warum ich nicht wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, führt auf die Materie des Wollens zurück und wird allein durch diese Materie entschieden. Also ist doch die Materie des Wollens (nur heimlich) als das Entscheidende gesetzt. Daher [ist dies] nur scheinbarer Formalismus, [wenn auch] immerhin Formalismus, weil ausdrücklich nur die allgemeine Gesetzmäßig-

---

3. eine kategorische Ethik,
4. eine autonome Ethik ([Gegensatz:] heteronome [Ethik]),
5. eine Pflichtethik,
6. eine formalistische Ethik ([Gegensatz:] materiale Wertethik).

[Im Original sind „Sollens", „Vernunft", „kategorische", „autonome" und „formalistische" durchgestrichen.]

[b] [Ms. 165:] Kritik der Kantischen Ethik:
1. der Kantischen Freiheitslehre,
2. der Kantischen Lehre vom letzten Grund des ethischen Wertes:
   a. gegen die Allgemeingültigkeit der ethischen Forderung,
   b. gegen das „Aus Pflicht".

29. St. v. 5. Juli 1934, S. 3 und Rückseite, 4, 5 [= Mss. 87, 87 R, 88, 89].

[c] (Kritik der [Kantischen] Freiheitslehre [wurde] schon früher [gegeben].)

keit, also eine Relationsbestimmtheit, zur Grundlage der Legalität gemacht wird. ⟨*87/87 R*⟩

Prinzipielle Einsicht

1. Die Form der Allgemeingültigkeit müßte Wert haben, wenn sie dem freitätigen Wollen Wert geben sollte.
2. Es ist eben fraglich, ob sie überhaupt Wert und vor allem unbedingten Wert hat.
3. Jedenfalls hat sie keinen ethischen Wert.
4. Hätte sie Wert, so wäre nicht ersichtlich, wie dadurch ein Wollen sittlichen Wert bekommen könnte. ⟨*87 R/87*⟩

Das II. Moment: Alleiniger Bestimmungsgrund der Legalität

[Kritik]

1. Freitätiges Verhalten [ist] sittlich gut, auch wenn gar nicht daran gedacht wird, ob es dem obersten kategorischen Imperativ gemäß ist, d. h. ob es [zu einem allgemeinen Gesetz für alle vernünftigen Wesen tauglich ist], also auch wenn von keiner Achtung vor dem kategorischen Imperativ die Rede sein kann. Vielleicht muß das Bewußtsein der sittlichen Richtigkeit da sein, aber das ist nicht das Bewußtsein der Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung.
2. Auch bei den wirklichen Menschen gibt es freitätiges Verhalten, das sittlich gut ist, ohne daß an Pflicht gedacht wird, ohne daß ein Sollen verspürt wird, ohne daß widerstreitende Neigungen und Triebfedern spürbar sind, also ohne Achtung vor der Pflicht. ([Bei Kant handelt es sich also um eine] Übersteigerung des Pflichtgedankens.) ⟨*87/88*⟩
3. Das freitätige Verhalten braucht nicht Pflicht zu sein und nicht aus Achtung vor der Pflicht allein bestimmt zu werden, um sittlich gut zu sein (z. B. frei tun, was überhaupt nicht Pflicht ist; frei mehr tun als was Pflicht ist).
4. Und [das freitätige Verhalten braucht] nicht allgemeine Pflicht zu sein. (Nietzsche: Es ist gemein, seine Pflichten zu Pflichten für jedermann herabzusetzen.)
5. Und [das freitätige Verhalten ist] nicht immer eine Pflicht, die man ungern tut.

   Schiller:

   Gewissensskrupel

   Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,/Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Decisum

Da ist kein anderer Rat; du mußt suchen, sie zu verachten,/
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.

(Mißverständnis darin: nur durch Pflicht bestimmt" [heißt] nicht notwendig „mit Abscheu".)[76b]

Resultat

Die Kantische Lehre als Angabe des Grundes des ethischen Wertes ist ungenügend. Als Norm für die ethische Beurteilung verwendet, ist sie

1. zu eng, weil sie das freie sittliche verdienstvolle Verhalten ignoriert (das gar nicht Pflicht ist) und weil sie die speziellen und individuellen Pflichten ignoriert.
2. irreführend, weil sie vieles sittlich gute Verhalten, nämlich das, was nicht aus Achtung vor der Pflicht gewollt wird, für sittlich gleichgültig erklärt.

Als Leitfaden des Verhaltens führt sie

1. zur Unterlassung alles freitätigen sittlich guten Verhaltens, das überhaupt nicht Pflicht ist (nur das tun, was Pflicht ist).
2. zur Unterlassung der Erfüllung der speziellen und individuellen Pflichten (nur das tun, was allgemeine Pflicht ist). ⟨*88/89*⟩

Der Sinn der Aufforderung: „Sei vernünftig" [ist ein] Appell an die Vernunft als Erkenntnisvermögen für Sein und Werte, also eine Aufforderung zur unbefangenen Betrachtung des in Betracht kommenden Seienden und seiner Werte, nicht: sich auf den kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft besinnen und ihm gehorchen.

Der Sinn der Aufforderung: „Stelle Dir vor, jeder täte das" [dient]

1. in einigen Fällen, eben in denjenigen, in denen es sich um allgemein unverbindliches Nicht-Sollen handelt,
   a. zur Befreiung der Betrachtung vom egozentrischen Standpunkt, zur Gewinnung der Objektivität der Erkenntnis.
   b. zur [Vorstellung einer] Vermehrung der Fälle, ebenfalls zur Loslösung vom Subjekt und zur Gewinnung der Objektivität der Erkenntnis.
2. In anderen Fällen [dient er dazu], um auf die Konsequenzen hinzuweisen, die deutlicher werden, wenn man sich vorstellt, alle täten das.

[Dies heißt aber] nicht: fragen, ob die Maxime des Wollens zum allgemeinen Gesetz tauglich sei.

[Die] Ablehnung der Aufforderung [lautet]: Ich will ja gar nicht, daß jedes vernünftige Wesen sich so verhalte. ⟨*89/91*⟩

β. Die II. Form der Kantischen Ethik[a] ⟨*91/66*⟩: [*Der Grund ist*] *die Menschheit in jeder Person als Selbstzweck* ⟨*66/91*⟩

[Darstellung]

1. Die eigene praktische Vernunft ist der sittliche Gesetzgeber.
2. Sie richtet sich an den individuellen freien Willen und fordert von ihm kategorisch die Befolgung ihrer Forderungen und die Unterlassung alles dessen, was gegen die kategorischen Forderungen der praktischen Vernunft geht.
3. Der individuelle freie Wille verfolgt alle möglichen Zwecke. Aber die praktische Vernunft verlangt kategorisch von ihm, daß er bei allen diesen Zwecken unbedingt ihre Forderung achte und sie, die eigene praktische Vernunft, nicht verletze, also die praktische Vernunft immer und überall als negativen Zweck, d. h. als Zweck, dem man nichts zuwider tue, ansehe ([dies ist] kein erst zu verwirklichender Zweck). ⟨*91/91 R*⟩ Höchster Zweck [ist] nicht die Glückseligkeit, nicht ein irdischer Zweck, nicht ein außervernünftiger [Zweck], [sondern] nur die praktische Vernunft selbst. ⟨*91 R/91*⟩
4. Nun existiert der Mensch als vernünftiges Wesen, überhaupt jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel für etwas anderes.
5. Die Forderungen der praktischen Vernunft richten sich nicht nur an diesen einzelnen freien Willen, sondern an den freien Willen aller vernünftigen Wesen. Sie enthalten die Idee eines Reiches von vernünftigen Wesen.
6. Jeder einzelne freie Wille soll in sich und außer sich bei allen möglichen Zwecken die praktische Vernunft, also alle vernünftigen Wesen als (negativen) Zweck an sich selbst betrachten.
7. Soll also das einzelne freie Wollen sittlich gut sein, so muß es bei allen Zwecken, die es verfolgt, vor allem das vernünftige Wesen in sich und in allen anderen als Zweck an sich selbst behandeln.
8. Der neue kategorische Imperativ [lautet also][77]:
   „Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in Deiner Person als auch in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." ⟨*91/92*⟩

Zur Erläuterung

Die Menschheit: Was ist darunter zu verstehen?

1. Die Menschheit ([sie ist noch] nicht eine eigentliche Gemeinschaft bis heute, [sie hat noch] kein Solidaritätsgefühl) ist ein Kollektivum, eine

---

[a] [Ms. 165:] 30. St. v. 6. Juli 1934, S. 2 und Rückseite, 3, 4 [= Ms. 91, 91 R, 92, 93].

abgeschlossene Mehrheit von Menschen (zahlenmäßig: 2 Milliarden[a]) [und] offen, insofern [als] jederzeit einige sterben und einige hinzugeboren werden. Dies ist nicht gemeint und kann nicht gemeint sein, denn Kant sagt: „Jeder Mensch trägt in seiner Seele die Idee der Menschheit als das Urbild seiner Handlungen."[77a] Was kann das heißen? Jedenfalls nicht das Kollektivum.

2. [Kann dies heißen:] Die Menschheit als die „Menschlichkeit" (Humanität), also als eine bestimmte Weise der fühlenden Anteilnahme an fühlenden Wesen? Auch dies [ist] nicht gemeint.
3. Die Idee der Menschheit als die Idee des Menschen als eines vernünftigen Wesens (oder: als eines Reiches vernünftiger Wesen). Aber was soll das heißen: die Idee der Menschheit als das Urbild seiner Handlungen? Vielleicht: die Idee des Menschen als eines vernünftigen Wesens, dem seine Handlungen angemessen sein sollen oder dessen Handlungen das Vorbild seines freitätigen Verhaltens sein sollen.

Etwas Neues in dieser zweiten Form der Kantischen Ethik [ist] die Menschheit in jedem Menschen als Zweck an sich. Davon ist im I. Imperativ keine Rede. Die Anerkennung der Vernunftforderung heißt nicht, die Menschheit als Zweck an sich [zu] wollen. ⟨*92/93*⟩

Die praktische Vernunft bleibt nach Kant unverändert vorhanden, gleichgültig, was der Mensch will und tut. Realiter wird also die praktische Vernunft nicht geschädigt, wenn jemand sittlich schlecht will und handelt, sie bleibt also auch dann negativer Zweck.

Kritik

1. [Es handelt sich] doch wieder [um eine] Zweckethik, wenn auch [ein] negativer Zweck [vorhanden ist, nämlich] die Würde des Menschen als eines vernünftigen Wesens [zu] wahren.

1a. Ein negativer Zweck [ist aber] unbefriedigend.

2. Die Idee der Menschheit ist von Kant nicht weiter bestimmt,
3. höchstens als „Mensch mit einer praktischen Vernunft". Das ist aber zu leer bestimmt.

Dennoch bleibt der Versuch, die „sittliche Richtigkeit" (von Kant „Legalität" genannt) durch Beziehung des freien Wollens und Tuns zur Vernunft, zur Idee des Menschen zu bestimmen, berechtigt.

Freilich, Kants Versuch genügt nicht. Vielleicht [ist er] in anderer Weise möglich. Dasselbe versucht in anderer Weise die aristotelisch-scholastische Ethik. ⟨*93/*⟩

---

[a] [1969 = 3,6 Milliarden]

⟨/166⟩ C. [78]Die richtige Theorie über den letzten sachlichen Grund der ethischen Werte: ⟨166/94⟩ Die Ethik der vernünftigen Menschennatur ⟨94/95⟩

[a.] Darstellung der Ethik der vernünftigen Menschennatur ⟨95/166⟩ (Die aristotelisch-scholastische Ethik der vernünftigen Menschennatur)

Hier [müssen wir] von der Kantischen Ethik in der zweiten Form ausgehen: Der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft fordert den freien Willen auf, sich jederzeit so zu verhalten, daß die „Menschheit", d. i. „der Mensch als vernünftiges Wesen" immer als negativer Zweck an sich gebraucht wird und daß alles freie Wollen aus Achtung vor der vernünftigen Menschennatur in der eigenen Person und in jeder anderen Person vollzogen werde.[a]

Die aristotelisch-scholastische Ethik ist viel älter als die Kantische. Auch sie hatte schon als den eigentlichen Träger der sittlichen Werte (der sittlichen Gutheit und Schlechtheit) das freie Wollen erkannt. Die sittlichen Werte des freien Wollens können nur dem freien Wollen und nichts anderem zukommen. Sie können also nicht vor dem freien Wollen existieren, sondern werden erst durch das Subjekt des freien Wollens verwirklicht. Diese sittlichen Werte des freien Wollens heißen die eigentlichen sittlichen Werte oder auch die subjektiven sittlichen Werte, weil sie nur dem Subjekt des freien Wollens zukommen und durch dieses Subjekt allein verwirklicht werden können. Ihre Verwirklichung ist also allein vom freien Willen abhängig. Sie existieren nur an dem [freien Wollen] und durch das freie Wollen.

Die eigentlichen sittlichen Werte sind die sittlichen Gutheiten und die sittlichen Schlechtheiten. Das freie Wollen, dem sittliche Gutheit zukommt, muß anders beschaffen sein als das freie Wollen, dem sittliche Schlechtheit

---

⟨/94⟩ Die Kantische Ethik in der zweiten Gestalt [fordert] „die Menschheit" ([d. i.] nicht die Gesamtheit der Menschen, nicht die Menschlichkeit, sondern den „Menschen als vernünftiges Wesen") in der eigenen Person und in allen anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel [zu] brauchen.
Also [ist] bei Kant
1. die Vernunft als praktische Vernunft, als sittlicher Gesetzgeber [und]
2. die Vernunft in dem Geforderten, in dem Gesetz, und zwar „die vernünftige Menschennatur" als allgemeiner und höchster negativer Zweck

[gemeint]. Die praktische Vernunft, die in jedem Menschen enthalten ist, fordert also vom Willen jedes vernünftigen Wesens, daß er das vernünftige Wesen überall als negativen Zweck an sich selbst brauche. Das zweite Moment wird hier wohl lauten: aus Achtung vor der vernünftigen Menschennatur bzw. aus Achtung vor der Menschenwürde in seiner eigenen Person und in der Person jedes anderen wollen und handeln. ⟨94/⟩

---

[a] [Siehe] 31. St. v. 9. Juli 1934, S. 1 [= Ms. 94].

zukommt. Nun ist das freie Wollen als solches immer gleich, es zeigt nur Unterschiede der Kraft, der Energie und der Ausdauer des Wollens. Diese Unterschiede aber begründen an sich weder sittliche Gutheit noch sittliche Schlechtheit; wenn sie auch an sich mehr oder weniger gut sind, so sind sie doch nicht ohne weiteres mehr oder weniger sittlich gut. Im übrigen ist das freie Wollen verschieden durch das, was darin gewollt wird (also, kantisch gesprochen, durch die Materie des Wollens).

Soll das freie Wollen also in einem Falle sittlich gut, im anderen Falle sittlich schlecht sein, so kann dies nur dadurch geschehen, daß das Gewollte im einen Falle eine bestimmte Gutheit (die objektive, uneigentliche sittliche Gutheit), im anderen Falle eine bestimmte Schlechtheit (die objektive sittliche Schlechtheit) hat. Das freie Wollen ist gut durch die Gutheit des Gewollten, es ist schlecht durch die Schlechtheit des Gewollten. Man könnte nun meinen, das freie Wollen des Guten sei immer sittlich gut und das freie Wollen des Schlechten sei immer sittlich schlecht. Aber dieser Meinung treten große Widerstände entgegen.

Wenn man nämlich berücksichtigt, daß jedes freie Wollen wesentlich letztlich immer auf etwas vermeintlich Gutes hinzielt, so würde sich nach dieser Meinung ergeben, daß entweder jedes freie Wollen auch immer sittlich gut sei oder daß wenigstens dasjenige freie Wollen, das auf etwas nicht nur vermeintlich, sondern auf etwas wirklich Gutes hinziele, immer auch sittlich gut sei. Diese Meinung erweist sich aber als falsch. Nicht jedes freie Wollen, das auf etwas vermeintlich Gutes gerichtet ist, ist[79] immer auch sittlich gut, denn dann müßte jedes freie Wollen auch sittlich gut sein, was nicht der Fall ist. Und ist das vermeintlich gute Gewollte nicht wirklich gut, so begeht das Wollen einen Irrtum hinsichtlich der Gutheit des Gewollten, aber dieser Irrtum macht das Wollen nicht sittlich schlecht, und ist das Gewollte wirklich gut, so ist das freie Wollen deshalb nicht sittlich gut. Die Gutheit des freien Wollens kann immer nur von der vermeintlichen Gutheit des Gewollten abhängen. Denn es überträgt sich [nicht] die wirkliche Gutheit des Gewollten auf das Wollen, sondern nur die vermeintliche Gutheit des Gewollten macht das Wollen (ohne Wertübertragung) durch die bewußte Zielung auf das vermeintlich Gute innerlich gut, aber noch nicht sittlich gut. ⟨*166/167*⟩

Die Gutheit des freien Wollens auf Grund der Gutheit des Gewollten ist keine übertragene Gutheit und keine sittliche Gutheit. Das Gewollte ist im Wollen noch nicht realisiert, sondern nur praktisch intendiert. Ist das Gewollte vermeintlich gut, so ist die praktische Zielung darauf selbst gut, aber deshalb noch nicht sittlich gut. Trotzdem kann auch die sittliche Gutheit dem freien Wollen nur zukommen, wenn das Gewollte vermeintlich zwar nicht irgendeine Gutheit, sondern eine ganz bestimmte Gutheit hat, die man dann als die objektive sittliche Gutheit bezeichnen kann, weil sie die Grundlage der eigentlichen sittlichen Gutheit ist, die ihrerseits nur dem freien Wollen anhaften kann.

Die früher als subjektive sittliche Gutheit bezeichnete Gutheit kann nur am freien Willen haften und ist eine vom Willen selbst abhängige spezifische Gutheit. Auch die objektive sittliche Gutheit ist eine spezifische Gutheit, die aber vom freien Willen völlig unabhängig ist, die dem Gewollten zukommt und dann macht, daß das freie Wollen dieses objektiven sittlichen Guten selbst einen völlig neuen, einzigartigen Wert, eben die eigentliche sittliche Gutheit bekommt. (Dies ist der entscheidende Gedanke.)

Das Verhältnis ist nicht so, daß das Gewollte einen spezifisch sittlichen Wert hätte, der dann auf das freie Wollen dieses Gewollten übertragen würde, so daß der sittliche Wert von dem Gewollten überginge auf das Wollen[80]. Der objektive sittliche Wert ist kein eigentlicher sittlicher Wert, sondern wesentlich verschieden vom eigentlichen sittlichen Wert. Beide Werte sind nicht bloß durch ihre Träger verschieden: hier das Gewollte, dort das freie Wollen. Sondern der subjektive sittliche Wert ist so eigenartig, daß er nur dem Subjekt des freien Wollens anhaften kann. Der objektive sittliche Wert kann vor dem Wollen bestehen; der eigentliche sittliche Wert tritt erst ins Dasein, wenn das freie Wollen ins Dasein tritt; dieser subjektive sittliche Wert ist in seinem Dasein vom Willen des Subjekts abhängig, aber nicht von der Meinung des Subjekts, während der objektive sittliche Wert nicht vom Willen des Subjekts abhängig ist, wohl aber von der Meinung des Subjekts.

(Die Unterscheidung zwischen der eigentlichen, subjektiven sittlichen Gutheit und der objektiven, uneigentlichen sittlichen Gutheit in der traditionellen Lehre hat, weil sie schwer richtig zu verstehen ist, ziemlich viel Unklarheit über diese Ethik verbreitet. Zur Klärung kann es zunächst dienen, wenn hervorgehoben wird, daß die objektive sittliche Gutheit hier nicht die Gutheit bestimmter Zwecke an sich, wie z. B. des Glücks, des Lebens, der Macht, einer menschlichen Gemeinschaft oder der Kultur sein kann. Denn das Wollen dieser Zwecke ist zwar gut, aber nicht notwendig sittlich gut. Ebenso kann sie nicht durch die richtige Vorziehungs-Ordnung der Zwecke bestimmt sein. Denn das Wollen gemäß dieser Ordnung ist zwar wertrichtig, aber nicht immer sittlich gut. Die objektive Gutheit des Gewollten ist auch nicht durch die Übereinstimmung des Gewollten mit dem kategorischen Imperativ bestimmt, auch nicht dadurch, daß das Gewollte mit der Setzung der „Menschheit als negativem Zweck" gewollt wird.

Die objektive Gutheit des Gewollten ist nun gewiß zunächst durch sein „Was" und dessen Gutheit bestimmt. Dieses Gewollte kann, wie wir gesehen haben, gemäß dem Wesen des Wollens nach der Meinung des Wollenden nicht überwiegend schlecht sein. Und es kann hier bloß die Wertmeinung des Wollenden, nicht der wirkliche Wert des Gewollten in Betracht kommen. Denn dieser wirkliche Wert steht ja in keiner Verbindung mit dem Wollen und kann daher das Wollen weder gut noch schlecht

machen. Das Gewollte muß also eine bestimmte Gutheit oder Schlechtheit nach der ehrlichen Meinung des Wollenden haben, wenn das Wollen dieses Gewollten eine bestimmte sittliche Gutheit oder Schlechtheit dadurch bekommen soll.) ⟨*167/168*⟩

Das Gewollte ist ein freies Tun oder Unterlassen von etwas durch den Wollenden. Die entscheidende Erkenntnis ist nun die Einsicht,

1. daß das gewollte Tun immer das Tun eines bestimmt beschaffenen Menschen oder menschenartigen Wesens ist und
2. daß dieses Tun außer den Werten, die es sonst haben mag, einen bestimmten objektiven Wert hat, je nachdem es zu dem wollenden Wesen in dieser oder jener Beziehung steht. Dieser Wert ist objektiv, weil er von dem Willen des Subjekts völlig unabhängig ist.
3. Allgemein gilt: Jede Lebensregung eines Lebewesens ist in Bezug auf dieses Lebewesen objektiv gut, wenn sie dem Lebewesen nach seiner eigentümlichen Eigenart angemessen, gemäß oder entsprechend ist; sie ist dagegen in Bezug auf das Lebewesen objektiv schlecht, wenn sie ihm spezifisch unangemessen, nicht gemäß oder nicht entsprechend ist.
4. Dies gilt auch für den Menschen bzw. dessen Lebensregungen. Sein Tun ist also objektiv gut oder schlecht, je nachdem es seinem eigentümlichen Wesen angemessen oder unangemessen ist.

Diese objektive Gutheit und Schlechtheit kommen dem Tun (oder Unterlassen) eines Menschen nicht an sich [zu], sondern nur in Relation dieses Tuns zu dem Täter; sie sind also „relative" Werte, aber nicht in dem Sinne, daß sie bloß der Meinung des Subjekts nach dem Tun zukämen, sondern in dem Sinne, daß sie die Relation der Angemessenheit bzw. der Unangemessenheit des Tuns an den Täter zur Grundlage haben. Diese Relation ist eine objektive und von der Meinung und dem Willen des Täters völlig unabhängig. Deshalb ist auch die Gutheit oder Schlechtheit, die durch diese Relation begründet ist, durchaus keine subjektive, sondern durchaus eine objektive Gutheit oder Schlechtheit des Tuns. Sie ist daher auch verschieden von der Gutheit oder Schlechtheit im Sinne der Annehmlichkeit und[80a] Nützlichkeit bzw. der Unannehmlichkeit und Schädlichkeit des Tuns für das Subjekt.

Die überlieferte „Ethik der vernünftigen Menschennatur" behauptet nun, die „objektive Gutheit" des Tuns sei die „Angemessenheit des Tuns an die vernünftige Menschennatur", und die „objektive Schlechtheit" des Tuns sei die „Unangemessenheit des Tuns an die vernünftige Menschennatur". (Hier liegt sicher ein Irrtum vor, denn die Angemessenheit und[80b] Unangemessenheit sind selbst keine Werte, sondern Relationen, die mögliche Wertgegenstände sind. Aber dieser Irrtum ist verzeihlich und leicht korrigierbar. Verzeihlich, weil diese Ethik aus einer Zeit stammt, in der allgemein die Werte und die Wertgegenstände noch nicht klar unterschieden wurden. Leicht korrigierbar, indem man statt „ist" sagt „ist begründet durch".)

Anderen Einwänden, die gegen diese Ethik vorgebracht werden könnten, sucht diese Ethik in neuerer Zeit zuvorzukommen, indem sie einige wesentliche Erläuterungen hinzufügt. Zunächst hebt sie hervor, daß nicht gemeint sei, die Angemessenheit oder Unangemessenheit bloß an die menschliche Vernunft, sondern die an die ganze vernünftige Menschennatur sei die Grundlage der objektiven (sittlichen) Gutheit oder der objektiven (sittlichen) Schlechtheit des Tuns des Menschen. Zur ganzen vernünftigen Menschennatur gehöre aber nicht bloß die Vernunft, sondern auch die leiblich-sinnliche ⟨*168/169*⟩ und die seelische Natur des Menschen. Außerdem sei die vernünftige Menschennatur als eine bestimmt geordnete Einheit aus ihren verschiedenen Teilen in Betracht zu ziehen, eine Einheit nämlich, in der das Niedere dem Höheren dient und in der das Höhere das Niedere nicht so behandelt, daß es selbst Schaden davon leidet, also ein ganzer leiblich-seelischer Organismus, der der vernünftigen Person untergeordnet ist.

Weiterhin sei die vernünftige Menschennatur nicht allein für sich, sondern nach ihrer Stellung im Weltganzen als Maßstab heranzuziehen. Das heißt genauer:

1. nach ihrer Herrscherstellung in der umgebenden vernunftlosen und untermenschlichen [d. h. anorganischen und nichtmenschlich-organischen] Natur,
2. nach ihrer Gliedstellung in den menschlichen Gemeinschaften und
3. nach ihrer dienenden Geschöpfstellung zu ihrem Schöpfer.

Schließlich komme nicht bloß die allgemeine vernünftige Menschennatur, sondern bei jedem Menschen auch seine spezielle und seine individuelle Natur [hinzu], so daß die objektive sittliche Gutheit eines und desselben Tuns bei verschiedenen Arten von Menschen und bei verschiedenen Individuen verschieden sein kann. Dazu komme noch die jeweilige Entwicklungsstufe des Menschen, so daß ein und dasselbe Tun bei Menschen verschiedener Alters- und Entwicklungsstufen nicht notwendig die gleiche objektive (sittliche) Gutheit hat. ⟨*169/169 R*⟩

Was der allgemeinen vernünftigen Menschennatur unangemessen ist, ist es auch immer der speziellen, der individuellen und der auf einer bestimmten Entwicklungsstufe befindlichen Natur. Aber was der speziellen, individuellen und der auf einer bestimmten Entwicklungsstufe befindlichen Menschennatur unangemessen [ist], braucht es nicht für andere Arten, Individuen und Entwicklungsstufen und nicht für die allgemeine vernünftige Menschennatur zu sein.[a] ⟨*169 R/169*⟩

Und dann komme noch in Betracht, in welchen konkreten Lebensverhältnissen sich der Mensch zur Zeit des Tuns befinde,

---

[a] (Genauere Darlegung und Untersuchung nötig. Vielleicht besteht hier eine Ordnung der Allgemeinheitsstufen.)

1. sofern sie für alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten wesentlich gleich sind.
2. sofern sie für verschiedene Menschen und zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschieden sind.

Zusammengefaßt sagt also diese ethische Theorie der vernünftigen Menschennatur, daß der objektive (also uneigentliche) sittliche Wert eines gewollten Tuns oder Unterlassens bestimmt werde durch die Angemessenheit oder Unangemessenheit dieses Tuns an die ganze vernünftige Menschennatur mit allen ihren Teilen, in der richtigen Ordnung, in ihrer allgemeinen, speziellen und individuellen Eigenart auf ihrer Entwicklungsstufe nach der Stellung des Menschen im Weltganzen und nach den konkreten Lebensverhältnissen, in denen[81] er sich befindet.

Um aber den eigentlichen, subjektiven sittlichen Wert des Wollens zu begründen, muß nach dieser Theorie noch eine zweite Bedingung erfüllt sein, nämlich daß das freie Wollen geschieht im Lichte der Erkenntnis des objektiven (sittlichen) Wertes des gewollten Tuns oder Unterlassens.

Liegt bei dieser Erkenntnis ein unvermeidlicher Irrtum vor, so ändert das nichts an dem sittlichen Wert des freien Wollens; d. h. ist das gewollte Tun in unvermeidlichem Irrtum für angemessen gehalten, so ist das freie Wollen dieses Tuns dennoch sittlich gut, auch wenn das Tun objektiv unangemessen ist; und ist das gewollte Tun in unvermeidlichem Irrtum für unangemessen, also für objektiv schlecht [gehalten], während es tatsächlich angemessen, also objektiv gut ist, so ist das freie Wollen dieses Tuns dennoch sittlich schlecht.

Diese Theorie von der letzten Grundlage der ethischen Werte hat gegenüber den früher betrachteten Theorien große Vorzüge. Zunächst hebt sie selbst einige dieser Vorzüge hervor:

1. Soweit sie die ganze vernünftige Menschennatur überhaupt nach allen ihren Teilen in der richtigen Ordnung und nach ihrer allgemeinen Stellung im Weltganzen zur Grundlage der objektiven sittlichen Gutheit des Tuns macht, gründet sie die sittlichen Werte auf etwas Unveränderliches und überall Gleiches. ⟨*169/170*⟩ Insofern ist diese Ethik fest gegründet und allgemeingültig.
2. Sie ist aber auch anwendbar auf einzelne konkrete Fälle, indem sie die spezifische, die individuelle und entwicklungsstufliche Besonderheit der vernünftigen Menschennatur und die jeweiligen konkreten Lebensverhältnisse mit in Betracht zieht.
3. Insofern in jedem gesunden und normalen Menschen die ganze vernünftige Menschennatur vorhanden ist, so stellt sie etwas als Maßstab für die Erkenntnis der objektiven (sittlichen) Werte auf, was jedem normalen und gesunden Menschen zur Verfügung steht. ⟨*170/170 R*⟩

Die Ethik der vernünftigen Menschennatur ist wohl zu unterscheiden von der Kantischen Ethik der praktischen Vernunft. Sie geht nicht wie diese auf einen kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft zurück;

sie begründet nicht die ethischen Werte durch ein praktisches Sollen der Vernunft. Sie begeht also nicht den Kardinalfehler der Kantischen Ethik, die ethischen Werte durch das ethische Sollen zu begründen.

Sie findet den Ausweg aus folgender Schwierigkeit:

1. Es steht fest, daß die sittlichen Werte nur dem freien Wollen zukommen können. Sie können also nicht von anderswoher übertragen werden.
2. Es steht fest, daß die sittliche Gutheit und die sittliche Schlechtheit des freien Wollens nicht [durch] die verschiedene Kraft, Energie und Ausdauer des Wollens begründet werden können,
3. sondern nur durch die Verschiedenheit des Gewollten.
4. Diese Verschiedenheit kann letztlich nur eine Verschiedenheit sein, die einen Wert oder Unwert des Gewollten begründet. Aber:
   a. Dieser Wert (Unwert)[81a] des Gewollten kann nicht jeder beliebige sein, wenn er die sittliche Gutheit (Schlechtheit)[81b] des freien Wollens begründen soll. Also nicht der Wert der Glücks-, Lebens-, Machtförderung, nicht der Wert der sozialen Gemeinschaften, nicht der Wert der Kultur. Diese Werte geben zwar dem freien Wollen einen Wert, aber nicht notwendig einen sittlichen Wert. (Dies zu verkennen, ist einer der häufigsten Fehler in der Ethik.)
   b. Dieser Wert kann aber auch nicht selbst ein eigentlich sittlicher Wert sein. Denn eigentlich sittlicher Wert kann nur einem freien Wollen und freien Tun zukommen. Und das Gewollte ist nicht immer ein freies Wollen oder freies Tun selbst.

      Und die Frage nach der letzten Begründung des sittlichen Wertes würde sich wiederholen, also noch nicht beantwortet sein.
5. Es muß also ein besonderer, nicht eigentlich sittlicher Wert des Gewollten sein, der das freie Wollen des Gewollten zu einem sittlich guten oder schlechten macht. Erst im Moment des freien Wollens und freien Tuns dieses Gewollten springt der sittliche Wert (als ein „Novum" (N. Hartmann)) ins Dasein; er springt nicht über vom Gewollten auf das Wollen, weil er beim Gewollten noch gar nicht vorhanden ist. Die entscheidende Frage ist daher: Welcher spezifische Wert des Gewollten kann dem Wollen des Gewollten den spezifisch sittlichen Wert verleihen?

   Und hier bleibt gar keine andere Antwort übrig als die, daß der Wert, der durch die Angemessenheit des Gewollten an den wollenden Menschen begründet wird, es ist, der den sittlichen Wert des Wollens begründet. ⟨*170 R/170*⟩

Dazu kommen noch andere Vorzüge dieser Theorie vom letzten Grund der sittlichen Werte:

1. Sie stützt die ethischen Werte auf eine im Menschen selbst vorhandene Grundlage, sie ist also autonom, nicht heteronom.
2. Sie ist umfassender als die Kantische Ethik, indem sie sich nicht nur auf

die praktische Vernunft oder die Idee der Menschheit als negativen Zweck, sondern auf die ganze vernünftige Menschennatur stützt und indem sie sich nicht bloß auf die Form, die Tauglichkeit der Maxime zu einem allgemeinen Gesetz stützt, sondern auch spezielle und individuelle sittliche Gutheit und Schlechtheit zuläßt.

3. Sie beseitigt die Mängel all der anderen ethischen Theorien vom Grunde,
   a. indem sie zwar die Besonderheit des Gewollten und dessen Wert in Betracht zieht, aber nur den Wert, der sich auf die Angemessenheit oder Unangemessenheit des Gewollten an den Wollenden gründet, entscheidend sein läßt für den sittlichen Wert.
   b. indem sie zwar die objektiven Werte und die objektive Wertordnung in Betracht zieht, aber wieder nur den Wert des Vorziehens und Nachsetzens relativ zu dem vorziehenden und nachsetzenden Subjekt entscheidend sein läßt.
   c. indem sie auch das Wesen, die Werte und die Wertordnung der von dem Gewollten betroffenen Gegenstände (die menschlichen, die untermenschlichen und die übermenschlichen (Gott)) in Betracht zieht.
   d. indem sie alle möglichen Triebfedern und Neigungen nicht wie Kant ausschließt, sondern ausdrücklich zuläßt, sofern sie nur angemessen an die vernünftige Menschennatur sind und sofern der freie Wille letztlich über sie entscheidet.

[b.] Zur Kritik der Ethik der vernünftigen Menschennatur [und die Lösung des Problems von der letzten Grundlage der ethischen Werte]

Diese Kritik führt zur Verbesserung dieser Theorie und zur Lösung des Problems von der letzten Grundlage der ethischen Werte.

1. Die Verwechslung der Werte, speziell der sittlichen Werte mit der Angemessenheit[a] und Unangemessenheit des Gewollten an die ver-

---

[a] ⟨*171 R*⟩ [Gemeint ist] nicht die Angemessenheit des gewollten Tuns
an die Vernunft,
an einen Imperativ (sei es auch der Vernunft oder Gottes),
an einen Wert außerhalb des Wollenden,
an eine Wertordnung jenseits des Wollenden,
an eine Neigung des Wollenden,
an das Leben, Glück, die Macht des Wollenden,
an das Leben, Glück, die Macht der Gemeinschaften, der der Wollende angehört,
an die Menschheit als negativen Zweck,
sondern die Angemessenheit [des gewollten Tuns]
an die allgemeine, spezielle, individuelle Eigenart des ganzen wollenden Menschen mit allen seinen Teilen (Leib, Sinne, Seele, Vernunft) in der richtigen Ordnung,

nünftige Menschennatur ist unbedingt aufzuheben, [was] aber auch leicht zu vollziehen [ist], wenn man mit der neueren Wertphilosophie einsieht, daß Angemessenheit und Unangemessenheit selbst keine Werte sind, sondern Relationen, die eine Grundlage für Werte bilden können.

2. Die Theorie behauptet, die ganze vernünftige Menschennatur mit allen ihren Teilen in der richtigen Ordnung und in der richtigen Stellung zum Weltganzen (untermenschliche, menschliche und göttliche Welt) sei in jedem Menschen vorhanden und sei unveränderlich. Dies nun kann, wörtlich und genau genommen, nicht stimmen. ⟨*170/171*⟩ Denn:
   a. Wenn diese vernünftige Menschennatur wirklich in jedem Menschen vorhanden wäre, so wäre nicht einzusehen, wie der Mensch sich noch sittlich schlecht verhalten könnte. Oder: Da doch viele Menschen sich sittlich schlecht verhalten, so zeigt dies doch, daß in ihnen die ganze vernünftige Menschennatur in allen ihren Teilen in der richtigen Ordnung und in der rechten Stellung im Weltganzen noch nicht voll und ganz verwirklicht ist und daß sie [d. h. viele Menschen] in sich selbst nicht den Maßstab für die objektive sittliche Gutheit und Schlechtheit finden können, weil er nicht da ist.
   b. Wenn sie aber nicht in ihm wirklich ist, und der Mensch, so wie er gerade wirklich beschaffen ist, als Maßstab genommen würde, so würde die Theorie offensichtlich falsch sein. Denn was dem Menschen, so wie er wirklich ist, angemessen oder unangemessen ist, das ist nicht das objektive sittlich Gute oder Schlechte.
   c. Es kann aber nicht etwa der „wirklich sittlich gute" Mensch als Maßstab genommen werden, denn er ist nicht in allen Menschen wirklich vorhanden. Er könnte also bloß in Gedanken vorgestellt werden. Dazu brauchte man aber notwendig schon einen Maßstab der sittlichen Gutheit.
   d. Auch „der Mensch, wie er sein soll", kann nicht den letzten Maßstab bilden, denn er ist ja ebenfalls nicht in jedem Menschen vorhanden, sondern kann nur gedacht werden. Um ihn aber in Gedanken zu bestimmen, braucht man schon einen sittlichen Maßstab, um das „So-Sein-Sollen" des Menschen zu rechtfertigen. Man dreht sich also dann im Kreise.
   e. Wollte man aber unter jener vernünftigen Menschennatur ein „sittliches Ideal" des Menschen verstehen, so würde man zugeben, daß

---

an die allgemeine, spezielle, individuelle Stellung des Menschen im Weltganzen,

an die zeitlichen und örtlichen Lebensverhältnisse.

Die eigentlich sittlichen Werte treten erst dann ins Dasein, wenn das „objektive" sittliche Tun im Lichte der Erkenntnis frei gewollt wird, [die][82] das „objektive" sittlich gute Tun[, das] frei gewollt [ist, als] sittlich gut und das „objektive" sittlich schlechte Tun[, das] frei gewollt [ist], dann [als] sittlich schlecht [sieht].

sie nicht in jedem Menschen verwirklicht ist und daß man einen sittlichen Maßstab nötig habe, um dieses Ideal zu bestimmen.

f. Die obige vernünftige Menschennatur, soweit sie wirklich in jedem Menschen vorhanden ist, ist auch nicht unveränderlich. Denn sonst würde ja das freie Wollen und Tun in Angemessenheit an die verwirklichte[83] vernünftige Menschennatur keine Änderung hervorbringen können und der Mensch durch kein freies Wollen und Tun sittlich verändert werden können.

3. Man könnte nun meinen, unter der in jedem Menschen vorhandenen und als Maßstab des sittlichen Wertes eines Tuns aufgestellten vernünftigen Menschennatur sei die spezifische Wesensart des Menschen überhaupt gemeint. Wie bei leblosen Wesen die Art in jedem Individuum dieser Art zu jeder Zeit und unveränderlich vorhanden und durch kein Verhalten des Individuums zu ändern ist, so sei es auch beim Lebewesen „Mensch": Der individuelle Einzelmensch sei doch immer ein Mensch; die Art „Mensch" sei, solange er existiert, in ihm unveränderlich vorhanden. Und so auch die spezifische Wesensart des Menschen: die vernünftige Menschennatur nach allen ihren Teilen in der richtigen Ordnung und in der richtigen Stellung im Weltganzen.

Aber bei Lebewesen und speziell beim Menschen ist es eben nicht so. Die spezifische Wesensart ist eben nicht in jedem Individuum und nicht zu jeder Zeit ganz und genau realisiert. Im Neugeborenen und während mehrerer Kindheitsjahre und bei einigen Menschen auch in späterer Lebenszeit fehlt noch manches und einiges ist noch mangelhaft entwickelt, was zur vollen und genauen Verwirklichung der spezifischen Wesensart des Menschen gehören würde. Im Laufe seines Lebens verändert sich der einzelne Mensch. Und er kann sich im einzelnen so verhalten, daß er von seiner spezifischen Wesensart abweicht. Nur der Möglichkeit nach, so könnte man sagen, ist die spezifische Wesensart eines Lebewesens in den Individuen enthalten. Aber dann muß man beachten, daß die Möglichkeit keine bloße Denkmöglichkeit sein darf, denn denken kann man sich alles Mögliche. Hier muß vielmehr eine Möglichkeit gemeint sein, die eine reale Grundlage hat in den Individuen, in einer wirklich vorhandenen Keimanlage. ⟨*171/172*⟩

Außerdem ist zu beachten, daß diese reale Anlage nicht als eine bloß passive gedacht werden muß, sondern als eine reale keimhafte Anlage, in der der Drang zu ihrer Auszeugung[a] und der Drang zur Erhaltung und Erweisung des jeweils Ausgezeugten gleichsam noch ungeweckt vorhanden ist.

Das für ein Lebewesen „objektiv gute" Leben ist dann nicht das Leben, das dem Lebewesen, so wie es gerade schon ausgezeugt ist, angemessen ist, sondern dasjenige Leben, das seinem jeweiligen Auszeu-

[a] [Siehe Alexander Pfänder, *Die Seele des Menschen*, S. 215ff., 280ff., 297ff.]

gungsdrang (mit Einschluß des Erhaltungs- und Erweisungsdranges) angemessen ist. Denn Lebewesen sind nicht fertige Wesen, die sich bloß so erhalten und erweisen wollen, wie sie schon sind, sondern von innen her werdende Wesen, die auf vollständige und genaue Auszeugung ihrer Keimanlage hindrängen. Die spezifische Wesensart eines Lebewesens ist also eine Auszeugungs-Idee, die wir betrachtende Menschen zwar zunächst als sein Auszeugungsziel (als Idee) bloß denken, die aber im Lebewesen selbst und in dessen Auszeugungstrieb implicite als Auszeugungsziel schon real vorhanden ist. Diese Auszeugungsidee ist sowohl allgemein als auch artlich als auch individuell bestimmt. Speziell beim Menschen ist das Verhältnis folgender Art:

Der einzelne Mensch will zunächst ein rechtes Exemplar des Menschen als einer allgemeinen Wesensart werden und sein; dann aber will er *auch* ein rechtes Exemplar der speziellen Wesensart werden und sein, der er angehört[a]; und schließlich will er in sich auch die individuelle menschliche Wesensart auszeugen und erhalten, die in ihm keimhaft angelegt ist.

„Die ganze vernünftige Menschennatur mit allen ihren Teilen in der richtigen Ordnung" ist also nicht in jedem Menschen von Anfang an und zu jeder Zeit fertig verwirklicht, sondern immer erst werdend. Sie ist also nicht bloß auf Erhaltung und angemessene Erweisung eines schon fertigen Wesens gerichtet, sondern zunächst einmal auf Auszeugung einer keimhaften Wirklichkeit, die schon zielbestimmt ist.

Das „rechte" Leben für den Menschen ist also dasjenige, das diesem Keim, seiner Auszeugung, Erweisung und Erhaltung in dieser Welt entspricht. Die Keimidee des Menschen überhaupt ist die Idee einer leiblich-sinnlichen, seelischen, vernünftigen Person, die darauf hinzielt,

rückbezüglich zu sich selbst zu kommen,
freitätig sich selbst zu bestimmen und zu beherrschen,
die Wesen, Werte und Ideen der Gegenstände, auf die sie trifft, zu erkennen
und sich gemäß diesen Erkenntnissen zu den Gegenständen und zu sich selbst zu verhalten:
in rechter Achtung und Liebe zu der untermenschlichen Welt,
zu den Menschen und zu den menschlichen Gemeinschaften,
zu Gott,
zu sich selbst.

In der Idee des Menschen ist seine Stellung im Weltganzen vorgezeichnet und die Beziehung auf die jeweilige konkrete Lebenslage gefordert.[b] ⟨*172/172 R*⟩

---

[a] [Z. B.] Mann → Neger, Frau → Japanerin.

[b] [Zum „voll ausgebildeten Gewissen" und „einer bestimmten Ausbildung des freitätigen Ich" (nämlich der „unbedingten und restlosen Erfüllung der ethi-

Der Gedankengang ist folgender [und geht von der Frage nach dem] Grund der sittlichen Gutheit und sittlichen Schlechtheit [aus]:

1. Nur freies Wollen kann sittlich gut oder sittlich schlecht sein.
2. Nur das im freien Wollen Gewollte kann im einen Falle die sittliche Gutheit, im anderen Falle die sittliche Schlechtheit begründen. Denn die Unterschiede der Stärke, Energie und Ausdauer des Wollens sind dazu untauglich.
3. Die Gutheit des freien Wollens scheint von der Gutheit des Gewollten und die Schlechtheit des freien Wollens scheint von der Schlechtheit des Gewollten allein herkommen zu können.
4. Nicht jede beliebige Gutheit oder Schlechtheit des Gewollten kann in Betracht kommen. Ja, Schlechtheit des Gewollten überhaupt nicht, da das Gewollte wenigstens immer für gut gehalten werden muß, sonst ist ein freies Wollen nicht möglich.
5. Sittliche Gutheit des Gewollten im eigentlichen Sinne kann aber auch nicht in Betracht kommen, denn
   a. sie kann ja nur dem freien Wollen zukommen und das Gewollte ist nicht das freie Wollen;
   b. es wiederholt sich dann die Frage nach dem Grunde dieser sittlichen Gutheit und bleibt letztlich unbeantwortet.
6. Welche außersittliche Gutheit und Schlechtheit des Gewollten kann dann allein für die Begründung der sittlichen Gutheit und Schlechtheit des freien Wollens in Betracht kommen?
   Negative Antworten:
   a. nicht die Gutheit oder Schlechtheit als Eigenwerte des Gewollten (nicht Gutheit der Zwecke);
   b. nicht die abgeleiteten Werte der Gutheit oder Schlechtheit des Gewollten (Nützlichkeitswerte für Leben, Macht, Glück von Individuen oder Gemeinschaften, für die Kultur)
   c. nicht das Verhältnis zu der objektiven Wertordnung;
   d. nicht das Verhältnis zu dem kategorischen Vernunftimperativ;
   e. nicht das Verhältnis zur „Idee der Menschheit" im Kantischen Sinne;
   f. nicht das Verhältnis zu den Triebfedern und Neigungen.
   Positive Antwort:
   die Gutheit und Schlechtheit des Gewollten, die sich auf das Verhältnis des Gewollten zu dem Wollenden gründet.[c] ⟨*172 R/173*⟩

Der vorangehenden total entgegengesetzte Auffassungen sind die folgenden:

---

schen Forderungen") als Bedingungen einer „vollausgezeugten Seele", ihrer „vollendeten ethischen Bildung" s. Alexander Pfänder, *Die Seele des Menschen*, S. 199ff.]

[c] Genauer: a. Welches Verhältnis? Angemessenheit und Unangemessenheit b. zu was in dem Wollenden?

1. Jeder Mensch ist von vornherein seiner Idee gemäß schon fertig (die ganze vernünftige Menschennatur ist in ihm schon fertig vorhanden — wie es in der aristotelisch-scholastischen Theorie gemeint zu sein scheint). Wenn sein freies Wollen nicht eingriffe, so würde er sich immer angemessen verhalten. Sein sittlich schlechtes Verhalten ist ein freiwillentlicher Abfall von seiner Idee. Sein sittlich gutes Verhalten versteht sich dann von selbst; er handelt so, wie er ist.
2. Es gibt in keinem Menschen eine[84] reale Idee mit realem Auszeugungstrieb. Jeder Mensch ist so, wie er ist, zunächst ein Naturprodukt. Diesem steht gegenüber eine bloß gedachte Idee als ein der Natur des Menschen fremdes Ideal.

   Das sittlich gute Verhalten und die Unterlassung des sittlich schlechten Verhaltens ist dann eine gewaltsame Aufprägung eines Ideals, das der Natur des Menschen fremd ist.

Diese beiden sind zusammen mit der vorangehend dargestellten Auffassung die drei möglichen ethischen Haltungen, die bei den Menschen wirklich vorkommen.[a]

Im Lichte der Erkenntnis der Angemessenheit eines eigenen Tuns an die eigene Idee des eigenen Auszeugungstriebes frei das Angemessene [zu] tun, ist sittlich gutes Wollen im eigentlichen Sinne. Wenn aber die Idee nicht in jedem Menschen verwirklicht ist, so entsteht die Frage: Wie kann sie und die Angemessenheit oder Unangemessenheit eines gedachten Tuns an diese Idee erkannt werden?

Die Erkenntnis dieser Idee kann nicht durch Werterkenntnis und vor allem nicht durch ethische Werterkenntnis gewonnen werden, denn diese Erkenntnis der Idee soll ja erst die Werterkenntnis und die ethische Werterkenntnis begründen.

Nun ist aber in jedem Menschen sein Keim mit dem zielbestimmten Auszeugungstrieb vorhanden. D. h. zwar nicht, daß jedem Menschen immerfort die auszuzeugende Idee seiner selbst bewußt vor Augen stünde. Sondern sie ist ihm in diesem Sinne meistens „unbewußt". Aber gelegentlich wird ihm doch sein eigener Auszeugungsdrang bewußt und damit auch

---

[a] ⟨*174*⟩ Die Sittennorm [ist dementsprechend in den] verschiedene[n] Theorien
1. das reale, von Gott geschaffene individuelle Naturwesen des Menschen. Sittlich gut [ist] das freitätige Sich-Auswirkenlassen dieses Naturwesens. Sittlich schlecht [ist] das freitätige Zuwiderhandeln gegen dieses Naturwesen.
2. ein vorgehaltenes, der eigenen Natur fremdes Ideal oder eine objektive Wertordnung als wesensfremder Maßstab der mehr oder weniger widerspenstigen fertigen menschlichen Natur gewaltsam aufprägen. Sittlich gut [ist] das freitätige gewalttätige Prägen des Ich nach dem Ideal. Sittlich schlecht [ist] das freitätige Gewährenlassen der eigenen Natur.
3. die im Keim angelegte, nach Auszeugung, Erweisung und Erhaltung drängende Idee im wirklichen Menschen. Sittlich gut [ist] das freitätige Mithelfen an der Auszeugung, Erweisung und Erhaltung der Idee. Sittlich schlecht [ist] der freitätige Abfall von dieser Idee.

implicite sein Auszeugungsziel („Der Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges („Zieles") wohl bewußt"). „Vor jedem steht", wie der deutsche Dichter Rückert[84a] sagt, „ein Bild des, was er werden soll". Wie die Auszeugungsidee erkannt wird und wie sie in voller Auszeugung beschaffen sein würde, das zu erkennen, ist Sache der philosophischen Anthropologie.

Weiterhin ist die Erkenntnis der Angemessenheit[a] oder Unangemessenheit eines vorgestellten Tuns an die Idee des Menschen[b] nicht selbst schon eine Werterkenntnis, sondern zunächst die Erkenntnis einer eigentümlichen Relation, die erst den Wert oder Unwert begründet. Freilich sind derartige Relationen wie:

Angemessenheit	— Entsprechen	— Passen	— Geziemen	— Sich-Schicken
Unangemessen-	— Nicht-	— Nicht-	— Nicht-	— Sich-nicht-
heit	Entsprechen	Passen	Geziemen	Schicken

und deren Erkenntnis bisher in der Philosophie sehr vernachlässigt worden. Daß es sie aber wirklich gibt, kann keinem Zweifel unterliegen. Daß der Mensch auch bei Unbewußtheit des Zieles eines Strebens, das sich in ihm regt, erkennen kann, ob etwas, das er seinem Streben in Gedanken vorhält, dem Ziel entspricht oder nicht, ist eine bekannte Erfahrung. ⟨*173/175*⟩

Freilich kann der einzelne Mensch für sich allein diese Erkenntnisse in Bezug auf die Auszeugungsidee und die Angemessenheit eines Tuns daran nicht gewinnen; er bedarf der Mithilfe anderer Menschen, zum Teil durch Tradition.

Speziell die begriffliche Erkenntnis der Auszeugungsidee ist ziemlich schwierig und wird umso schwieriger, je weiter man [von] der allgemeinen zur speziellen und schließlich zur individuellen Idee in der Erkenntnis fortzuschreiten versucht.

Echte und unechte Art- und Individualideen [sind zu unterscheiden]. [Ein] häufiger Fehler [ist], das eigene So-Sein zu einer unechten Art- oder Individualidee aufzubauschen und damit bestimmtes freitätiges Verhalten zu rechtfertigen. Ein anderer Fehler ist es, die jeweilige Entwick-

---

[a] ⟨*173 R*⟩ Was ist Angemessenheit? Verschiedenes:
1. eine eigentümliche Relation des Dazu-Passens,
2. fördernde Wirkungen haben für die Auszeugung, die Erweisung, die Erhaltung, also diesen dienlich [sein].

[b] ⟨*173 R*⟩ Die Erkenntnis der Ideen ist
1. kein freies Sich-Ausdenken und Sich-Vorsetzen des Ausgedachten,
2. kein nach Wertgesichtspunkten Sich-Ausdenken eines Ideals,
3. nicht Erkennen dessen, was man ist,
4. [sondern] Erkennen der echten Gattungs-, Art- und Individualideen des Menschen.

lungsstufe als Entschuldigungsgrund für bestimmtes Verhalten anzugeben.°,[85]

° ⟨*/175 R*⟩ Grundlage der ethischen Werte:
1. Träger: das freie Wollen und Tun.
2. Die Angemessenheit oder Unangemessenheit des Gewollten [an]
   a. die allgemeine menschliche Wesensart,
   b. die spezielle menschliche Wesensart,
   c. die individuelle menschliche Wesensart,
   d. die allgemeine Stellung im Weltganzen,
   e. die Stellung in der konkreten Lebenslage (die angemessene Achtung und Liebe und das dem angemessene Verhalten zur untermenschlichen Welt, zur menschlichen und sozialen Welt, zu Gott, zu sich selbst).
3. Im überzeugten Bewußtsein der Angemessenheit oder Unangemessenheit das Angemessene frei [zu] wollen und tun, [ist] sittliche Gutheit, das Unangemessene frei [zu] wollen und tun, [ist] sittliche Schlechtheit. ⟨*175 R/172a R*⟩

[4.] Alles zu unterlassen, was in Gegenwart und Zukunft zur unangemessenen Auszeugung und Erweisung des eigenen und der anderen Wesen führen könnte.

Alles [zu] tun, was nach bester Prüfung notwendig ist zur angemessenen Auszeugung und Erweisung in Gegenwart und Zukunft des eigenen Wesens (generell, speziell, individuell) und aller anderen Wesen in dem Maße, in dem sie der eigenen Person nahe stehen. Auf der Erde
an seiner Stelle in der jeweiligen Lebenslage,
in seinem Wirkungskreis,
in seiner Zeit,
nach seinen Kräften,
nach seinem besten Erkennen

[besteht also die] Notwendigkeit eines bestimmten freien Tuns und Lassens für die zeitliche, möglichst vollkommene Auszeugung und Erweisung des eigenen Wesens, der anderen Wesen, speziell der Menschen, und im Grade des Nahestehens. ⟨*172a R/172a*⟩

„Im Grade des Nahestehens" bedarf noch weiterer Erläuterung:
1. in wirklichem räumlichen Sinne: räumliche Nähe und Ferne in verschiedenen Größen;
2. in zeitlichem Sinne: der Gegenwart oder der näheren und ferneren Zukunft angehörig;
3. Verwandtschaft: nähere und fernere Verwandtschaft (Stamm, Volk, Rasse), Zugehörigkeit zu Gemeinschaften: Vereinigungen, Parteien, Familien, Gemeinden, Volk;
4. persönliche Nähe und Ferne: Freundschaft, Zuneigung, Sympathie, Liebe (Ehegenossen, Eltern und Kinder, Geschwister, Herr und Diener, Berufsgenossen). ⟨*172a/175 R*⟩

Sittlich gut ist die freitätig wollende und wirkende Mithilfe an der angemessenen Auszeugung, Erweisung und Erhaltung der (generellen, speziellen und individuellen) Idee in sich und in anderen Wesen an seiner Stelle in der Welt (anorganische, organische, menschliche, soziale und kulturelle Welt). [Die] Gestaltung der Welt [ist] dementsprechend.

Notwendigkeit der freitätigen Mithilfe (nicht von selbst ausgezeugt, erwiesen und erhalten) setzt notwendig die Möglichkeit der Abirrung und des Steckenbleibens voraus. (Ohne freitätige Mithilfe, „von selbst" entsteht: Sinnlichkeit, Veräußerlichung (Habsucht), Sehnsucht, feindliche Entgegensetzung, Gottferne, Gottlosigkeit.) ⟨*175 R/*⟩

[VI.] Religiöser Abschluß der Wertethik (Hypothetische Skizze)

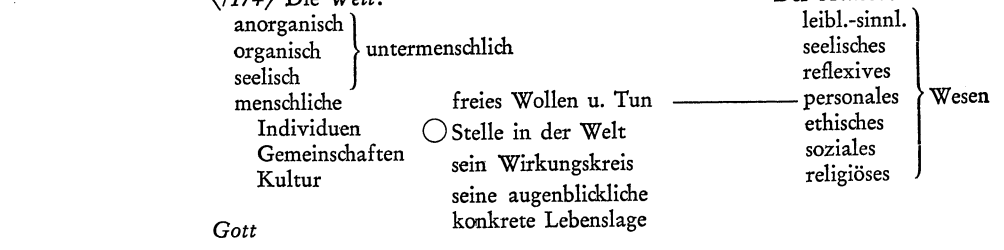
1. Gott hat mit der Welt der Gestirne auch die kleine Erde geschaffen und auf dieser Erde die anorganischen Wesen und die Lebewesen (Pflanzen, Tiere und Menschen). Sein Schaffen ist ein unaufhörliches, zugleich ein dauerndes Erhalten und Regieren.
2. Bei den Lebewesen bezieht sich sein Schaffen auf die Keimidee mit ihrem Auszeugungstrieb, der den Trieb zur Erweisung und Erhaltung einschließt. Diese Triebe läßt er sich auswirken in der umgebenden Welt und unter deren Einfluß.
3. Die Menschen sind ebenfalls von Gott geschaffene leiblich-seelische Lebewesen auf der Erde, die in ihren eigenen Leibern und der umgebenden irdischen Natur ihre zeitlichen Daseinsgrundlagen, ihre Betätigungsgebiete, die Vermittler ihrer Wechselbeziehungen und ihre Repräsentanten haben.
4. Die Menschen nehmen durch ihre Beschaffenheit in dieser Welt eine Ausnahmestellung ein:
   a. Sie sind fähig, die übrige Welt, sich selbst und Gott und deren Beziehungen zueinander, dann die Gutheiten und Schlechtheiten an allen möglichen Gegenständen zu erkennen und sich ihrer verbindlichen Aufgaben bewußt zu werden. Sie sind fähig, Gemeinschaften zu gründen und zu organisieren ([zu] ordnen und ein[zu]richten), sich anderen Menschen als ihren Genossen und Helfern zuzuwenden, sich mit ihnen innerlich zu einen, oder als Fremden, Bedrohern, Feinden entgegenzusetzen, ebenso sich zu anderen menschlichen Gemeinschaften zu verhalten und Kulturprodukte auf allen möglichen Gegenstandsgebieten hervorzubringen und vorhandene Kulturprodukte nach Sinn und Wert zu erkennen.
   b. Sie sind fähig, nach eigener Erkenntnis und Einsicht frei sich selbst zu einem Wollen und Tun zu bestimmen.
5. Der einzelne Mensch befindet sich jeweils während seiner irdischen Lebenszeit in einer bestimmten Lebenslage und sein Wirkungskreis, der dadurch mitbestimmt ist, erstreckt sich für sein unwillkürliches und sein willentliches Tun mehr oder weniger weit.
6. In seinem Wirkungskreis liegen die von Gott geschaffenen Keime, die auf Auszeugung, Erweisung und Erhaltung hinzielen (sowohl in ihm selbst als auch außerhalb seiner). Sittlich gut ist sein freitätiges Verhalten, soweit es hinzielt auf die erkannte (bewußte) Auszeugung, Erweisung und Erhaltung der von Gott geschaffenen Keimideen innerhalb seines Wirkungskreises. Sittlich schlecht ist sein freitätiges Verhalten, soweit es hinzielt auf die erkannte (bewußte) Nichtachtung und ⟨*175/176*⟩ Schädigung der Auszeugung, Erweisung und Erhaltung

der Keimideen innerhalb seines Wirkungskreises. [a,b] (Die freie Mithilfe zur Auszeugung, Erweisung und Erhaltung der Ideen in der jeweiligen Lebenslage und in Wechselbeziehungen zur umgebenden Welt ist notwendig und liegt im Wesen des Menschen.)

---

[d] (Hinzuzufügen: Die Keimideen, die ihm nahestehen, und im Verhältnis zu dem Grade des Nahestehens.)

[e] ⟨/174⟩ Die *Welt*:



II. TEIL [DER ETHIK]: DIE SOLLENSETHIK

[I. Einleitung]

[1. Die Aufgabe der Sollensethik]

Die Aufgabe der Sollensethik ist (ebenso wie die der Wertethik) nicht, autoritativ festzusetzen, was der Mensch überhaupt oder bestimmte Arten von Menschen oder bestimmte menschliche Individuen in ihrem Leben tun und was sie nicht tun sollen. Sie hat nicht zu befehlen und nicht zu verbieten.

Sie hat auch nicht zu ermahnen, zu überreden, aufzufordern, geneigt zu machen oder Abneigung gegen das sittlich Verbotene und Zuneigung zum sittlich Gebotenen zu erregen (also keinerlei sittliche Predigten zu halten).

Sie hat Erkenntnisse und Einsichten zu gewinnen und mitzuteilen, aber nicht etwa psychologische Erkenntnisse und Einsichten über die seelischen Triebfedern zum sittlich guten bzw. zum sittlich schlechten Verhalten.

Sie geht aus von den unbestreitbaren, aber geheimnisvollen Tatsachen, daß die Menschen zu allen Zeiten und bei allen Völkern nicht nur von ihrem eigenen Verhalten wissen und es für sittlich gut oder für sittlich schlecht oder für sittlich gleichgültig halten, sondern darüber hinaus sich innerlich unbedingt verbunden fühlen, bestimmtes Verhalten einzuschlagen und bestimmtes anderes Verhalten zu unterlassen, auch ohne äußere Drohungen. Sie hat zunächst diese merkwürdige Tatsache aufzuklären, indem sie klar macht, was dieses verbindliche Sollen eigentlich ist, was in ihm von den Menschen so unbedingt gefordert und was den Menschen darin verboten wird. Dann hat sie die eigentümlichen Erkenntnisakte zu erkennen, in denen die bestimmten Gebote und Verbote als verbindlich für die Menschen eingesehen werden (denn es gibt ja nicht nur blindes Glauben an bestimmtes verbindliches Sollen, sondern auch echte Einsicht in die Verbindlichkeit)[a].

---

[a] [Siehe auch Alexander Pfänder, *Die Seele des Menschen*, S. 26f.: „Freilich gehören hierher nur diejenigen seelischen Regungen, in denen die Verbindlichkeit der Forderungen auch wirklich selbst leibhaftig erfaßt, also wahrgenommen wird, nicht aber auch diejenigen, in denen sie nur vorgestellt, gemeint oder gedacht ist, Regungen, die vielmehr zur Gruppe der kognitiven zu rechnen sind. Diese *verbindlich findenden* Regungen sind von den übrigen praktischen Regungen, den unwillkürlichen und den willentlichen, in eigentümlicher Weise verschieden. Man kann sie *nomologische Regungen* nennen, insofern sie verbindliche Gesetze vernehmen." Siehe auch a.a.O., S. 66ff.].

Und schließlich hat die Sollensethik zu erkennen, was denn der letzte sachliche Grund der Verbindlichkeit eines bestimmten Sollens für den Menschen ist. Der sachliche Grund ist der, der macht, daß das Sollen wirklich verbindlich für den Menschen ist; er ist zu unterscheiden von dem psychologischen Grund, der macht, daß dem Menschen ein bestimmtes Sollen (vielleicht irrtümlich) als verbindlich für ihn erscheint. Oft ist in der Ethik diese Frage mit der Frage nach dem sachlichen Grund des Sollens verwechselt worden.

Die Frage: Warum soll ich etwas Bestimmtes tun und etwas bestimmtes anderes unterlassen? Warum sind diese ethischen Forderungen für mich verbindlich? ist wohl zu unterscheiden von der ⟨*176/178*⟩ Frage: Woher kommt es, daß mir das und das Verhalten verbindlich erscheint und das [und das] Verhalten (z. B. Lügen) als unbedingt verboten?

Die Erklärungen, weil das eine Verhalten [als] sozial nützlich und deshalb immer durch die ältere Generation von der heranwachsenden Generation [als] verlangt, das andere Verhalten dagegen [als] sozial schädlich und deshalb durch die ältere Generation der jüngeren als verboten dargestellt worden ist, verfehlen ganz wesentlich das eigentliche Problem.

[2.] Allgemeines über Forderungen überhaupt

Forderungen von seelischen Subjekten [sind]:
1. Willensforderungen;
2. Wunschforderungen (orientalisch: „Dein Wunsch ist mir Befehl");
3. Räte (Er rät mir, ich soll das und das tun);
4. Befehle.

Das *Geforderte*: [Es wird gefordert,]
1. daß etwas sei [oder] so sei, werde [oder] so werde, geschehe [oder] so geschehe;
2. daß etwas gelte [oder] als so und so gelte;
3. daß etwas geglaubt werde [oder] in bestimmter Weise geglaubt werde;
4. daß etwas getan oder so getan oder unterlassen werde;
5. daß etwas geleistet oder so geleistet werde;
6. daß etwas gekonnt oder so gekonnt werde;
7. daß etwas gehabt werde.

Zu einer *Forderung* scheint allgemein dreierlei zu gehören:
1. Ein *Subjekt,* das fordert, das die Forderung stellt;
2. ein *Adressat,* an den die Forderung sich richtet;
3. das, was in der Forderung des Subjekts von dem Adressaten gefordert wird, also das *Geforderte.*

Aus diesem Schein deduziert man zuweilen, indem man ihn[85a] für selbstverständlich hält. Aber genauere Untersuchung zeigt, daß dieser Schein eben bloßer Schein ist, denn es gibt

a. Forderungen, in denen zwar ein forderndes Subjekt und das Geforderte festzustellen ist, aber kein eigentlicher Adressat vorhanden ist, außer man betrachtet das Objekt, das so sein, so werden, so geschehen soll, als den (uneigentlichen) Adressaten.
b. Forderungen, bei denen zwar ein Adressat und ein Gefordertes festzustellen ist, aber das fordernde Subjekt zu fehlen scheint. Zu diesen Forderungen gehören gerade die sittlichen Forderungen. Auf die Frage: „*Wer* fordert, daß ich nicht lüge und niemanden verleumde?" ist keine oder nur eine verquälte Antwort möglich („Gott", „mein Gewissen", „mein besseres Selbst" und dgl.). Hier scheint die Forderung aus einem geheimnisvollen Jenseits zu kommen. Jedenfalls darf man nicht schließen: Zu jeder Forderung gehört ein forderndes Subjekt, also auch zu den ethischen Forderungen. ⟨*178/179*⟩ Denn der Satz, aus dem man hier schließt („Zu jeder Forderung gehört ein forderndes Subjekt") ist ja eben nicht selbstverständlich, sondern in seiner Wahrheit zweifelhaft.

[3. Ethische Forderungen]

Ethische Forderungen sind jedem gesunden, normalen Menschen, der das Säuglingsalter überschritten hat, bekannt. Zunächst treten ihm überwiegend sittliche Verbote entgegen, die von ihm fordern, daß er etwas Bestimmtes nicht tue. Wir wollen sie negative ethische Forderungen nennen. Es sind dem Menschen aber auch sittliche Gebote bekannt, die von ihm verlangen, daß er etwas Bestimmtes tue. Sie seien positive[86] ethische Forderungen genannt. Diese positiven und negativen ethischen Forderungen werden dem Menschen zunächst von anderen Menschen entgegengebracht. Allmählich versteht er diese Forderungen, aber zunächst falsch, indem er sie als Forderungen der anderen Menschen an ihn auffaßt. Es dauert gewöhnlich eine längere Zeit, bis er erkennt, daß die anderen Menschen nicht die eigentlichen Steller dieser Forderungen sind, sondern nur deren Übermittler. Er lernt unterscheiden zwischen den persönlichen Willensforderungen, die andere Menschen an ihn richten, und den sittlichen Forderungen, die von dem Willen der anderen Menschen unabhängig sind.

[Es gibt ferner ein] Zwischenstadium, in welchem die übermittelten ethischen Forderungen noch hängen bleiben an dem Willen der Übermittler, [und ein] zweites Zwischenstadium, in welchem die sittlichen Forderungen zwar vom Willen der Übermittler (der Eltern, Erzieher usw.) abgetrennt, aber an einen übermenschlichen Fordernden angeknüpft sind.

In einem anderen Stadium sind die sittlichen Forderungen sowohl an den[87] Willen der Übermittler als auch an ein übermenschliches Wesen als auch an „die anderen", wenn auch in verschiedener Weise, gebunden und zugleich auch von allen anderen menschlichen und übermenschlichen Ge-

bern losgelöst und vielleicht an das „eigene Gewissen" gebunden (an eine Stimme im eigenen Innern).

Schließlich können die sittlichen Forderungen im Bewußtsein des Menschen auftreten, ohne daß sie an irgendeinen Geber gebunden sind. Es scheint gerade für die echten sittlichen Forderungen charakteristisch zu sein, daß sie geberlos sind, gleichsam aus dem leeren Raum auf den Menschen zukommen.[a]

Der Adressat von sittlichen Forderungen kann wesentlich nur ein solches Wesen sein, das sie zu vernehmen, zu verstehen, als an sich adressiert und für sich verbindlich erkennen kann und das frei von sich den sittlichen Forderungen wollend und tuend gehorchen oder zuwiderhandeln kann, zugleich sich seiner Freiheit bewußt sein kann, aber auch bewußt [sein kann], daß eine rechte Befolgung der sittlichen Forderungen wesensmäßig nur durch sein freies Wollen und Tun möglich ist.[b]

Der Adressat der sittlichen Forderungen ist aber in verschiedenen Fällen in verschiedener Hinsicht durch die sittlichen Forderungen selbst betroffen:

a. als Mensch überhaupt,
b. als Mensch einer bestimmten Altersstufe,
c. als Mensch eines bestimmten Geschlechts, einer bestimmten Rasse, Art, Abart usw.,
d. als dieser individuelle Mensch, ⟨*179/180*⟩
e. als Mensch in dieser Stellung unter den Menschen (Verwandtschaft, Amtsstellung, Wirtschafts-Stellung),
f. als Mensch in dieser Situation,
g. als dieser Mensch in dieser Situation (individuelle, konkrete Forderung),
h. dieser Mensch als einer von den vielen, an die sich die Forderung auch richtet (allgemeine Forderung im Sinne von universaler Forderung).[c]

---

[a] [179 R differenziert in *allgemeine, spezielle* und *individuelle* ethische Forderungen.]

[b] ⟨*182 R*⟩ Die ethischen Forderungen setzen als Adressaten Subjekte voraus, die die Forderungen zu vernehmen, zu verstehen und als verbindlich für sich zu erkennen vermögen, die sich von sich aus frei zu einem Wollen und Tun zu bestimmen vermögen, die aber durch die ethischen Forderungen zwar nicht real, aber moralisch gebunden werden, sich in bestimmter Weise zu verhalten.

Die Adressaten sind insofern unfrei gegenüber den Forderungen, als sie weder an der Verbindlichkeit der Forderungen noch an ihrem Inhalt etwas ändern können.

Die ethischen Forderungen legen dem freien Willen der Adressaten „moralische" Beschränkungen auf, sie fordern aber, daß sich die Adressaten ihnen gemäß in ihrem Wollen und Tun frei selbst beschränken.

[c] ⟨*192 R*⟩ [Auch] Subj[ekte], Gegenstände, Arten des Verhaltens, Höhe und Grad der Verbindlichkeit [sind bei den sittlichen Forderungen variabel].

Das Geforderte bei ethischen Forderungen

1. Letztlich [ist] immer ein freies Verhalten (Wollen, Tun, Nichtwollen, Unterlassen) gefordert, also nicht ein bloßes Sein oder So-Sein.
2. Es kann also sittlich nichts gefordert werden, zu dem der Adressat überhaupt nichts dazutun kann.

Die Eigenart der sittlichen Forderungen

⟨*180/180 R*⟩ Wenn die sittlichen Forderungen nicht bloß bewußt, sondern als verbindlich für das eigene Ich gefunden werden, wenn sie als verbindlich selbst leibhaftig erlebt werden und nicht durch Anknüpfung an fremde Willen in ihrem Wesen verunreinigt sind, dann ist phänomenologisch ihr Ausgangspunkt, das heißt das scheinbar zu jeder Forderung gehörende fordernde Subjekt, im Dunklen, gleichsam hinter dem Ich versteckt. (Diese Eigenart der sittlichen Forderungen hat eben dazu geführt, daß man sie als Gebote Gottes oder Gebote der Vernunft ausgelegt hat.) Die dunkle Sphäre, aus der sie phänomenologisch sich an das eigene Ich richten, scheint andererseits doch irgendwie zur eigenen Seinssphäre zu gehören und mit dem Ich in realer Verbindung zu stehen.

Erlebt wird die sittliche Forderung von der Stelle aus, an der sie ans eigene Ich angreift. Das „Fordern" ist etwas durchaus Eigenartiges[d], von jedem Drängen, jedem unwillkürlichen Streben des Ich Verschiedenes. Es erscheint dem Ich, an das es sich richtet, übergeordnet und nicht, wie jedes unwillkürliche Streben, das im Ich auftaucht, als etwas ihm Untergeordnetes.

Ebenso ist die „Verbindlichkeit" der Forderungen etwas Eigenartiges

---

Der Umfang der sittlichen Forderungen
Jedes freitätige Verhalten [steht in Beziehung] zu irgendwelchen Gegenständen, also nicht bloß zu anderen Menschen, sondern auch zu unbelebten und unbeseelten Gegenständen (anorganische Gegenstände), zu belebten, aber unbeseelten Gegenständen (Pflanzen), zu belebten und beseelten Gegenständen (Tiere und Menschen), zu eigenem Körper, Leib, [eigener] Seele, Person, zu sozialen Gemeinschaften, zu kulturellen Gebilden, zu Gott und in jeder Lebenslage. [Zu differenzieren ist] das freitätige Verhalten jedes Menschen als Mensch [überhaupt und] als bestimmter Art angehöriger [Mensch] (Geschlecht, Rasse, Typus).

[d] Es ist zunächst ein „Auffordern", etwas zu tun bzw. zu unterlassen, gerichtet an Wesen, die es vermeintlich vernehmen und verstehen können (auch wo es tatsächlich an Tiere gerichtet wird) und die es vermeintlich so befolgen können, daß sie freitätig das Geforderte tun, d. h. sich selbst frei zu dem Tun oder Unterlassen bestimmen können, zugleich mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit für den Aufgeforderten, gleichgültig, ob er will und gehorcht oder ob er nicht gehorcht und nicht will, und mit der Erwartung, der Aufgeforderte könne die Verbindlichkeit einsehen.

und nicht bloß die zeitliche Dauer der Forderung im Bewußtsein. Sie ist etwas Außerzeitliches oder Überzeitliches, auch wenn das Geforderte ein zeitliches Tun zu einem bestimmten Zeitpunkt ist. Freilich kann die Verbindlichkeit einer Forderung in der Zeit aufhören, z. B. dann, wenn die Forderung von dem Adressaten restlos erfüllt worden ist. Aber sie bestand dann für den Zeitpunkt, für den sie galt, zeitlos (ebenso wie die Wahrheit eines Urteils, das einen Sachverhalt in einem bestimmten Zeitpunkt als bestehend behauptet, an sich zeitlos ist). ⟨*180 R/180*⟩

Die ethischen Forderungen[88] haben den Charakter der Unbedingtheit; sie sind nicht hypothetische, sondern kategorische Forderungen. Was heißt das genauer?

1. Sie setzen nicht voraus, daß der Adressat etwas Bestimmtes schon will und machen ihre Verbindlichkeit nicht abhängig von dem Erfülltsein dieser Voraussetzung.

   Ihre Forderung macht Anspruch auf Verbindlichkeit, unabhängig von jedem Wollen des Adressaten. Und dieser Anspruch ist bei gültiger sittlicher Forderung auch einsichtig erfüllt. Sie setzt zwar die Möglichkeit des freien Wollens und Tuns überhaupt beim Adressaten voraus und verliert, wenn der Adressat dazu unfähig ist, ihre Verbindlichkeit „für diesen Adressaten". Aber sie setzt nicht voraus, daß er etwas Bestimmtes will. Denn dann könnte ja der Adressat als frei wollendes Wesen jederzeit dies Wollen wieder aufgeben und damit die Verbindlichkeit von sich aus aufheben. Die gültigen sittlichen Forderungen hängen aber in ihrer Verbindlichkeit gar nicht von dem Willen des Adressaten ab, auch nicht in ihrem Inhalt. Der Adressat kann weder an der Verbindlichkeit noch an dem Inhalt der sittlichen Forderungen willentlich etwas ändern. Insofern ist er also ihnen gegenüber unfrei.
2. Der Adressat der verbindlichen Forderungen ist das freitätige Ich. Seine Freiheit wird durch die Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen nicht ontisch eingeschränkt, aber doch, wie man sagt, „moralisch eingeschränkt". Die „Verbindlichkeit" ist also kein reales Band, durch das das freie Wollen gebunden wäre. Das freie Wollen kann sich diesem Bande zuwider verhalten, aber es kann dieses Band weder zerreißen noch beseitigen. Es ist unangreifbar für das freitätige Ich.

   Der Adressat muß seiner selbst bewußt sein, um die sittliche Forderung als an sich gerichtet und für sich verbindlich erfassen zu können. Er muß außerdem die eigentümlichen Gebilde der Forderungen selbst leibhaftig erfassen und deren Verbindlichkeit erleben können. (Verbindlichkeit ist kein Zwang.)

Der Ethiker seinerseits muß imstande sein, die sittlichen Forderungen unbefangen zu erkennen. Diese Fähigkeit ist noch nicht mit der Fähigkeit, ethische Werte zu erkennen, gegeben („Ich sehe wohl ein, daß das sittlich schlecht ist, aber ich sehe nicht ein, daß ich das sittlich Schlechte unbedingt nicht tun soll"). ⟨*180/181*⟩ Durch bloßes Denken kann man aus der ethi-

schen Werterkenntnis nicht eine einzige ethische Sollenserkenntnis gewinnen.

Ethische Werte und ethische Forderungen[a]

I. Ihre Verschiedenheit[b]

1. Schon der Sinn der Wörter „sittlich gut" und „Du sollst das und das tun" [ist] verschieden. „Sittlich gut" heißt nicht: „Du sollst das tun". „Sittlich schlecht" heißt nicht: „Du sollst das nicht tun".
2. Die sittliche Gutheit und Schlechtheit sind eigenartige innere Vortrefflichkeiten bzw. eigenartige innere Verderbtheiten eines freitätigen Verhaltens. Die sittlichen Gebote und Verbote sind dagegen etwas ganz anderes, nämlich an Subjekte gerichtete eigenartige Forderungen zu einem bestimmten freitätigen Verhalten.
3. Sittliche Werturteile können wahr sein, ohne daß die entsprechenden sittlichen Forderungen gültig sind. ([z. B.] sich der Säuglingspflege [zu] widmen[c], kann in einem bestimmten Falle sittlich gut sein, aber dann ist die ethische Forderung, sich der Säuglingspflege zu widmen, weder für die Person in d[iesem] Falle, noch für mehrere, noch für alle Personen verbindlich.)

---

[a] ⟨*176 R*⟩ Die sittlichen Werte und das sittliche Sollen:
1. Verschiedenheit.
2. Mit dem einen ist das andere nicht ohne weiteres gegeben.
3. Das „Mehr" in dem sittlichen Sollen.

[b] [Siehe auch Ms. 188 R:] Sittliche Werte [von] freität[igem] Verhalten von seelischen Subjekten [sind] innere Vortrefflichkeit, das Verhalten bejahende, dem sich verhaltenden Subjekt recht gebende Bestimmtheit [bzw.] innere Verderbtheit, das Verhalten verneinende, dem sich verhaltenden Subjekt unrecht gebende Bestimmtheit.

Sittliche Forderungen sind etwas völlig anderes. Es gehören dazu:
1. Adressaten, d. h. Wesen, die fähig sind,
   die Forderungen zu vernehmen, zu verstehen,
   sie als an sich adressiert zu erfassen,
   sie als für sich unbedingt verbindlich zu erfassen,
   das Geforderte vorzustellen bzw. zu denken
   und frei zu wollen und zu tun, also die Forderungen frei zu befolgen.
2. das von den Adressaten Geforderte: ein freies Wollen und Tun.
3. die an die Adressaten gerichteten Forderungen selbst mit ihrem Anspruch auf unbedingte Verbindlichkeit und auf Recht, nicht mit Anspruch auf reales Bewirken der Befolgung durch die Adressaten.
4. Ausgangspunkt der Forderungen: nicht andere Menschen, nichts außerhalb des Adressaten, nicht der eigene freie Wille, [sondern] etwas im Adressaten, aber nicht ein untergeordnetes Streben, Begehren, sondern etwas, das seinem freien Willen übergeordnet ist.

[c] [Dazu s. auch Alexander Pfänder, *Philosophie der Lebensziele*, S. 169f.]

4. Mit der Erkenntnis der sittlichen Werte von freitätigem Verhalten ist noch nicht die Erkenntnis der sittlichen Forderungen in Bezug auf das Verhalten gegeben.

Resultat: Gegenüber den ethischen Werten sind die ethischen Forderungen etwas total Neues.

II. Ihr Begründungsverhältnis

1. Der ethische Wert eines Verhaltens ist nicht durch ethische Forderungen zu begründen: Ein freitätiges Verhalten ist nicht deshalb sittlich gut, weil es sittlich gefordert ist. Ein freitätiges Verhalten ist nicht deshalb sittlich schlecht, weil es sittlich verboten ist.
2. Die ethischen Gebote und Verbote bedürfen zwar ihrerseits der Begründung durch ethische Werte, aber diese Begründung ist zwar eine notwendige, aber keine hinreichende. Das sittlich Gebotene muß zwar sittlich gut sein, aber die sittliche Gutheit genügt nicht, um darauf ein verbindliches sittliches Gebot zu gründen. (Eben jenes „Sich-freitätig der Säuglingspflege-Widmen", das zwar sittlich gut, aber nicht verbindlich gefordert ist.)

   Die Sollensethik ist also enger als die Wertethik. Wer nur das tut, was sittlich von ihm gefordert ist, wird vieles sittlich Gute nicht tun.

   Beim sittlichen Verbot scheint die sittliche Schlechtheit zu genügen, um das Verbot hinreichend zu begründen; aber deshalb ist die sittliche Schlechtheit nicht schon selbst das sittliche Verbot.

Die Sollensethik ist daher von der Wertethik verschieden und nicht nur ein bloßes Anhängsel der Wertethik, das sich aus der Wertethik von selbst ergäbe. Denn sie betrifft etwas, was von den ethischen Werten völlig verschieden ist, und sie bedarf der besonderen Begründung. ⟨*181/182*⟩.

Das Verhalten des Individuums zu den überlieferten sittlichen Forderungen

1. Zunächst [besteht] *naives Glauben* an die Verbindlichkeit der Forderung für sich selbst und Befolgen derselben mit gutem Gewissen oder Nicht-Befolgen derselben mit schlechtem Gewissen.
2. [Diesem folgt die] *Erschütterung des Glaubens* an die unbedingte Verbindlichkeit und an die Verbindlichkeit der überlieferten ethischen Forderungen:
   a. durch Meinungsdifferenzen verschiedener Menschen in Bezug auf die Verbindlichkeit bestimmter solcher Forderungen.
   b. durch die Wahrnehmung, daß viele Menschen schamlos und scheinbar ohne böses Gewissen den auch für sie verbindlichen Forderungen zuwiderhandeln.

c. durch die Vergeblichkeit des Bemühens einzusehen, daß eine bestimmte Forderung wirklich unbedingt verbindlich für die Adressaten ist; denn weder theoretische Erkenntnis, noch Werterkenntnis, noch sittliche Werterkenntnis vermögen diese Einsicht zu verschaffen. Alle diese Erkenntnisarten sind blind für verbindliche Forderungen, aber sie sind diejenigen, die man zunächst versucht, um Einsicht zu gewinnen.

Dazu kommt, daß man weder einen Steller der ethischen Forderungen, noch die ethischen Forderungen selbst (die ja weder sinnliche, noch physische, noch physiologische, noch seelische Gegebenheiten sind), noch die Verbindlichkeit (die ja keine reale seelische Gegebenheit, etwa eine reale seelische Notwendigkeit ist), noch die Unbedingtheit der Verbindlichkeit in irgendeiner Erfahrung zu finden vermag.

3. Die Erschütterung dieses Glaubens führt zunächst zum *Zweifel* und dann zur *Leugnung* der Existenz von unbedingt verbindlichen sittlichen Forderungen für die eigene Person. Zuerst tritt diese Leugnung zaghaft und gewagt auf, aber schließlich wird sie mit dem Tone einer alten, längst gewonnenen Weisheit und ganz allgemein verkündet: „Es gibt überhaupt keine verbindlichen ethischen Forderungen." (Und wenn es welche gäbe, so könne man sie [überhaupt] nicht, u[nd] nicht als unbedingt verbindlich erkennen.) Das ist ethischer Forderungs-Nihilismus[89].

Hier mischt sich nun leicht ein eigentümlicher Freiheitsbegriff herein, den man den „liberalistischen" nennen kann. Er meint die Freiheit des Menschen von allen verbindlichen Forderungen. Diese Freiheit behauptet man, indem man sagt: Ich und jeder Mensch kann tun und lassen, was ich bzw. er will. Niemand hat das Recht, mir oder dem Menschen etwas vorzuschreiben oder zu befehlen. Nur wer die Gewalt hat, mich oder den Menschen durch Zufügung von Schaden bei Ungehorsam zur Befolgung von Forderungen zu zwingen, kann Forderungen an mich oder an [den] Menschen stellen. Aber diese Forderungen sind keine sittlichen Forderungen, sondern Forderungen, die ein Herr an seine Sklaven stellt. Deshalb hat Schopenhauer eine Ethik, die [solche] Forderungen anerkennt, eine „Sklavenmoral" genannt; ein Wort, das später Nietzsche aufgegriffen hat, indem er jede Moral, die aus der Seele von Sklavennaturen geboren wird, eine Sklavenmoral nannte, auch wenn sie bloß in den ethischen Wertungen und nicht in sittlichen Forderungen zum Ausdruck kam.

4. Um nun doch die sittlichen Forderungen zu retten, hat man sie radikal umgedeutet, indem man sie scheinbar nur ausdeutete. So sagte man etwa:

a. „Du sollst nicht lügen": Diese ethische Forderung besagt gar nichts anderes als den Hinweis auf die sittliche Schlechtheit des Lügens. Daß hiermit eine Umdeutung und nicht eine bloße Aus⟨*182/183*⟩-

deutung [vollzogen wird], geht schon aus der obigen Unterscheidung und Unabhängigkeitserkenntnis zwischen ethischen Werten und ethischen Forderungen hervor.

b. Oder man sagt: Die sittlichen Gebote und Verbote besagen gar nichts anderes, als daß das gebotene bzw. das verbotene Verhalten nützlich bzw. schädlich für das Glück, das Wohl, das Leben oder die Macht von menschlichen Individuen oder Gemeinschaften sei.

In derartigen Erklärungen liegt nicht nur eine Umdeutung der sittlichen Forderungen, sondern auch eine Umdeutung der ethischen Werte[a] vor.

c. Die gleiche Umdeutung der ethischen Werte als auch der ethischen Forderungen begeht man, wenn man erklärt, die Forderung eines bestimmten Verhaltens besage nichts anderes, als daß dieses Verhalten gute Folgen (z. B. Lohn, gute Meinung anderer Menschen) haben würde.[90]

d. Wenn man behauptet, die vermeintlichen ethischen Forderungen seien nur ein anderer Ausdruck für die Tatsache, daß das vermeintlich geforderte Verhalten selbst dasjenige sei, was die Forderung stelle zu sein, so übersieht man wieder, daß die ethischen Forderungen an willensfähige Subjekte sich richten und von ihnen ein bestimmtes freies Tun verlangen, während die Forderungen des geforderten Verhaltens nach Sein sich nicht an willensfähige Subjekte richten und nicht von ihnen das Verhalten fordern, also ganz andere Forderungen sind.

e. Es geht auch nicht, die ethischen Forderungen ausgehen zu lassen von den Werten selbst und der Wertordnung, die es für das menschliche Subjekt überhaupt gibt. Denn es ist einfach nicht wahr, daß jeder Wert überhaupt und die Ordnung der Werte an jedes menschliche willensfähige Subjekt die unbedingt verbindliche Forderung richte, sie willentlich zu verwirklichen.

f. Folgende Theorie ist für manche Menschen sehr verlockend: Die sittlichen Forderungen treten jedem Menschen zunächst als Willensäußerungen seiner Eltern und Erzieher entgegen und immer wieder entgegen. Sie prägen sich dem Menschen daher sehr tief ein. Allmählich aber vergißt der Mensch, daß diese Forderungen von seinen Eltern und Erziehern an ihn gestellt wurden. Sie bleiben aber doch für ihn bestehen und scheinen aus dem Nichts an ihn heranzukommen. Sie erscheinen ihm auch, abgetrennt von dem Willen seiner Eltern und Erzieher, als für ihn verbindlich. Sie sind aber doch eigentlich nur die unbewußt auf ihn wirkenden Willensäußerungen seiner Eltern und Erzieher.

---

[a] Siehe die vorangegangene Wertethik [Abschn. V,B].

Diese Theorie ist jedoch unhaltbar, denn sie behauptet auf der einen Seite, daß die sittlichen Forderungen von den Eltern und Erziehern so oft an den Menschen gerichtet werden, daß sie sich besonders stark einprägen, andererseits, daß trotzdem ihre Herkunft von den Eltern und Erziehern vergessen wird. Außerdem wird ja tatsächlich nicht vergessen, daß [durch] die Eltern und Erzieher oft die sittlichen Forderungen dem aufwachsenden Menschen übermittelt worden sind. Aber die sittlichen Forderungen werden allmählich nicht mehr als bloße Willensäußerungen der Eltern und Erzieher, sondern als unabhängig von ihrem Willen für den Menschen verbindlich erkannt. Diese Loslösung der Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen von dem Willen ihrer Übermittler ist aber etwas ganz anderes als ein bloßes Vergessen ihrer Übermittler.

Ebenso ist es nicht richtig, daß alle sittlichen Forderungen, die es für einen Menschen gibt, schon von seinen Eltern und Erziehern ihm übermittelt worden sind, sondern er erkennt im Laufe seines Lebens eine Reihe von sittlichen Forderungen, die seine Erzieher und Eltern überhaupt nicht ⟨*183/184*⟩ gekannt haben. Sonst wäre ja auch ein Fortschritt in der sittlichen Forderungserkenntnis bei den aufeinanderfolgenden Generationen von Menschen nicht möglich. ⟨*184/184 R*⟩ Außerdem sind die Forderungen, die Eltern und Erzieher an den Menschen stellen, nicht immer sittliche Forderungen, sondern häufig außersittliche und zuweilen auch unsittliche Forderungen. Und sie werden nicht dadurch zu sittlichen Forderungen, daß der Adressat vergißt, daß seine Eltern oder Erzieher diese Forderungen gestellt haben. ⟨*184 R/184*⟩

Schließlich gründet die Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen nicht in dem Willen der Eltern und Erzieher, sonst müßte ja die Verbindlichkeit der Forderungen aus dem Bewußtsein verschwinden, wenn die Eltern und Erzieher als die Steller dieser Forderungen vergessen wären. Jedenfalls wäre nicht zu erkennen, wie dann noch eine Einsicht in die Verbindlichkeit dieser Forderungen sollte möglich sein. Ja, es müßte vielmehr, wenn die Verbindlichkeit der Fordederungen auf die Existenz fordernder Wesen gegründet wäre und wenn solche Wesen für bestimmte Forderungen nicht aufzufinden wären, eher der Verdacht entstehen, daß diese Forderungen dann auch nicht verbindlich seien.

g. Statt bloß die Eltern und Erzieher nimmt eine andere Umdeutung der sittlichen Forderungen die ganze Reihe der Vorfahren des einzelnen Menschen, seine „Ahnen" als die Willensgrundlagen der sittlichen Forderungen. Ihr Wille hat ursprünglich diese Forderungen gestellt und ihr Wille wirkt durch Vererbung auch in Dir. In den sittlichen Forderungen spricht der Wille Deiner Vorfahren, der sich auf Dich vererbt hat, auch wenn Du fast nichts von Deinen Vor-

fahren und deren Wollen weißt. Sie fordern von Dir ein bestimmtes Verhalten, obgleich sie natürlich von Dir nichts gewußt haben. „Du sollst nicht lügen", d. h. also: „Deine Vorfahren wollen, daß Du nicht lügst".

Diese Theorie beruht auf den groben Unklarheiten, die die Vererbungstheorie des 19. Jahrhunderts auszeichnete. Zur Kritik dieser Theorie ist folgendes zu sagen:

(1) Auch die Vorfahren, die bestimmte sittliche Forderungen an ihre Nachkommen gestellt haben, waren nicht durch ihren freien Willen die Schöpfer dieser Forderungen, sondern sie haben diese Forderungen unabhängig von ihrem Willen sowohl für sich selbst, als auch für ihre Nachkommen für verbindlich gehalten.

(2) Wären die individuellen Willen der Vorfahren wirklich die eigentlichen ursprünglichen Steller dieser Forderungen, so würden die Nachkommen, die dies erkennten, diese Forderungen nicht mehr für sich verbindlich halten können.

(3) Es ist zu fragen, warum die Vorfahren diese Forderungen an ihre Nachkommen gestellt haben und gerade diese Forderungen und die verschiedenen Vorfahren die gleichen Forderungen an ihre verschiedenen Nachkommen. Konnten etwa die Vorfahren diese Forderungen als an sich, unabhängig von ihrem eigenen Willen, verbindlich erkennen, so werden wohl auch ihre Nachkommen dazu fähig sein, ohne daß sie auf den Willen ihrer Vorfahren Bezug nehmen und ohne daß der Wille ihrer Vorfahren in ihnen und durch Vererbung noch vorhanden ist.

(4) Überhaupt ist die sogenannte Vererbung des Willens der Vorfahren eine höchst unklare und haltlose Behauptung. Von der Vererbung eines freien Wollens, das etwas Bestimmtes will, zu sprechen, ist ein innerer Widerspruch; es wäre ein freies Wollen, das nicht frei ist. Meint man aber nicht ein eigentliches Wollen, sondern ein unwillkürliches Streben nach einem bestimmten Ziel, dann ist auch hier die Vererbung nicht so zu denken, daß der Wille der Vorfahren selbst in den Nachkommen noch vorhanden wäre, sondern die Nachkommen haben ⟨*184/185*⟩ immer „ihren eigenen Willen", der höchstens auf ein gleichartiges Ziel gerichtet ist, sonst aber nicht der „Wille der Vorfahren" selbst sein kann. Leben die Vorfahren noch, so haben sie, d. h. jeder für sich ihren[90a] eigenen Willen und die Nachkommen ihre eigenen Willen.

Vererbung besteht nicht darin, daß etwas, was bei den Vorfahren vorhanden ist, sich von diesen Vorfahren loslöste und als das individuell Gleiche zu den Nachkommen hinüberwanderte. Der Vorfahre, indem er etwas an seine Nachkommen vererbt, verliert das nicht, was er vererbt, und die Nachkommen,

indem sie etwas erben, bekommen nicht etwas Reales von den Vorfahren, das diese dann verlören. Weder die Vorfahren selbst noch etwas, was ihnen eigentümlich ist, „lebt in den Nachkommen weiter". Es ist nur eine uneigentliche, bildliche Redeweise, wenn man davon spricht, daß die Vorfahren selbst oder etwas von ihnen in den Nachkommen weiterlebe. (Höchstens eine keimhafte reale Möglichkeit kann weiterleben.) (In den Nachkommen bestimmter Vorfahren zeigt sich ein gleichartiges (nicht das individuell- noch das wesensgleiche) Wesen wie in den Vorfahren, und dies schließt zuweilen ein gleichartiges Streben in sich).

(5) Die Vorfahren waren meistens unter sich sehr verschieden. Es wäre daher zu fragen, woher es komme, daß sie trotzdem die gleichen Forderungen an ihre Nachkommen gestellt haben, wie es diese Theorie voraussetzt (abgesehen davon, daß diese Voraussetzung überhaupt nicht stimmt.)

(6) Wer an diese Theorie glaubt, kann die sittlichen Forderungen nicht mehr für verbindlich halten.

h. Das sieht eine Theorie ein, die die Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen nicht heteronom, nicht in fremden Willen, sondern autonom, d. h. in der eigenen Vernunft (nicht im eigenen freien Willen), gegründet sieht. „Du sollst" besagt nach dieser Theorie im ethischen Sinne nichts anderes als: „Deine eigene praktische Vernunft fordert von Deinem eigenen freien Willen unbedingt, d. h. ohne weitere Begründung (letzlich tatsächlich), daß er sich gesetzmäßig verhalte, d. h. so verhalte, daß die Maxime seines Wollens zu einem allgemeinen Gesetz für alle vernünftigen Wesen tauglich sei."

Zur Kritik dieser Theorie ist folgendes zu sagen:

(1) Die Existenz einer solchen praktischen Vernunft im Menschen, die autonom unbedingt verbindliche Forderungen gibt, wird von Kant bloß behauptet, aber nicht aufgewiesen. Er verfällt hier, wie es scheint, einer uneigentlichen Sprechweise, gemäß der man wohl sagt, die Vernunft in uns „gebe" oder „stelle" die unbedingt verbindlichen sittlichen Forderungen, wenn man eigentlich meint, die Vernunft „erkenne" die bestimmten Forderungen als für das freie Wollen und Tun unbedingt verbindlich.

(2) Daß diese praktische Vernunft nun die „Gesetzmäßigkeit" des Wollens unbedingt verbindlich fordere, ist von Kant nicht erwiesen, ja sogar als falsch zu erweisen[a].

(3) Kant gibt zu, daß die Existenz der unbedingt fordernden praktischen Vernunft nicht erweisbar sei, indem er behauptet, sie sei gleichsam eine Tatsache. Die praktische Vernunft hat also nach

[a] Siehe später [S. 142ff.].

Kant im Menschen die Stellung eines Wesens, das von dem Willen des Menschen unbedingten, also blinden, uneinsichtigen Gehorsam für seine tatsächlichen Forderungen verlangt.

Im Grunde ist auch diese vermeintliche Ausdeutung der sittlichen Forderungen eine Umdeutung, die dem Wesen der sittlichen Forderungen nicht gerecht wird. ⟨*185/186*⟩

i. Schließlich ist es auch eine Umdeutung und keine Ausdeutung der sittlichen Forderungen, wenn man erklärt, die sittlichen Forderungen sind nichts anderes als Willensforderungen, die Gott an den Menschen richtet und die für den Menschen als Gottes Geschöpf unbedingt verbindlich sind. Denn wenn man bedenkt, daß der Mensch die sittlichen Forderungen erkennen und als für sich verbindlich finden kann, wenn er etwa im Augenblick gar nicht an Gott denkt oder wenn er überhaupt nicht an die Existenz Gottes glaubt, so ersieht man, daß diese Forderungen nicht direkt Willensforderungen Gottes an den Menschen sein können und daß ihre Verbindlichkeit nicht bloß auf dem Geschöpfverhältnis des Menschen zu Gott beruhen kann.

Bei dieser Umdeutung der sittlichen Forderungen und ihrer Verbindlichkeit besteht die Gefahr der Verfälschung des sittlichen Lebens, die in der theologischen Moral nicht immer vermieden wird. Nachdem Gott den Menschen als ein bestimmtes und frei wollendes Wesen geschaffen hat, tritt er diesem Geschöpf nun übermächtig entgegen und verlangt von ihm wie von einem Sklaven die unbedingte Erfüllung seiner Willensforderungen und stützt sich dabei bloß auf seine übergeordnete Macht. Dies wäre in der Tat eine Sklavenmoral, in der auch Forderungen gerechtfertigt wären, die dem Wesen des Geschöpfes Gewalt antäten. Freilich wird Gott keine solchen Forderungen stellen, aber es handelt sich hier um die prinzipielle Frage, ob Gott als Schöpfer des Geschöpfes bloß durch seine unbedingte Machtvollkommenheit die Forderungen verbindlich machen kann. Sittliche Forderungen sind keine fremden Willensforderungen, die ihre Verbindlichkeit auf Zwangsgewalt gründen.

Vielleicht ist letzlich Gott der ursprüngliche Steller dieser sittlichen Forderungen und auch die letzte Grundlage ihrer Verbindlichkeit. Aber der schöpferische Wille Gottes ist nicht der direkte Steller dieser Forderungen und nicht die direkte Grundlage ihrer Verbindlichkeit für den Menschen.

Also durch keine der vorangehend angeführten Umdeutungen sind die sittlichen Forderungen zu retten. Der ethische Nihilismus in Bezug auf die sittlichen Forderungen scheint also unvermeidlich zu sein, wenn weder durch irgendeine Erfahrung noch durch bloßes klares und deutliches Denken die Forderungen und ihre Verbindlichkeit zu erkennen sind.

[II. Die Phänomenologie des Bewußtseins der sittlich verbindlichen Forderungen]

Die Wichtigkeit und Notwendigkeit einer gründlichen Forschung nach den sittlichen Forderungen

Die Wichtigkeit dieser Forschung wird deutlich, wenn wir zunächst feststellen:

1. Für alle Gebiete des freien Wollens und Tuns des Menschen gibt es vermeintlich verbindliche sittliche Forderungen, nämlich sowohl für das freie Verhalten zu untermenschlichen Gegenständen, d. h. zu unbelebten Körpern, zu pflanzlichen und tierischen Lebewesen, als auch für das freie menschliche Verhalten zu Menschen und menschlichen Gemeinschaften, zu Kulturgebilden aller möglichen Art, zu Gott, zu sich selbst.
2. Das gesamte freitätige Verhalten des Menschen würde daher, wenn es keine verbindlichen Forderungen dafür gäbe, der sicheren Führung völlig beraubt und ganz der Beliebigkeit und freien Willkür preisgegeben sein.
3. Die früheren Forschungen, die zu Beginn dieses Teiles der Ethik, nämlich der Sollensethik, angedeutet wurden, führten notwendig zu einem negativen Resultat in Bezug auf die verbindlichen ⟨*186/187*⟩ Forderungen, zum ethischen Nihilismus. Sie erweisen sich aber bei genauerer Prüfung als nicht genügend gründlich und behutsam genug.

[Forschungsweg]

Der *Weg* zu einer gründlichen und behutsamen Erforschung der sittlichen Forderungen ergibt sich durch folgende Überlegungen: Die Frage, ob in irgendeiner Erkenntnisart des Menschen die sittlichen Forderungen aufzufinden sind, läßt sich nur dann entscheidend lösen, wenn zunächst einmal das, was mit den „sittlichen Forderungen" gemeint ist, genügend geklärt ist. Diese Sinnklärung des Gemeinten muß so weit getrieben werden, bis alle möglichen Umdeutungen der sittlichen Forderungen dadurch ausgeschlossen werden. Diese Sinnklärung ist aber nur eine Vorbereitung für die eigentliche sittliche Forderungsforschung. Weiß man, was man sucht, nämlich die sittlichen Forderungen, so darf man nicht ohne weiteres voraussetzen, daß sie nur durch den Intellekt, d. h. durch das Vermögen der begrifflichen Erkenntnis, gefunden werden können und daß sie, wenn sie durch ihn nicht gefunden werden können, überhaupt nicht existieren oder durch das Gefühl auffindbar sein müßten.

Statt des Gefühls setzt man heute manchmal „das Leben" dem Intellekt entgegen und stammelt von einer Erkenntnis der sittlichen Forderungen durch das Leben. Weil man das für die sittlichen Forderungen eigentlich angemessene Erkenntnisvermögen noch nicht kennt (weil dies gleichsam

noch im dunklen Fleck des Blickfeldes liegt), so gerät man ins hilflose Suchen und versucht es mit dem Gefühl oder dem Leben, ohne zu einem sicheren Entscheid kommen zu können.

Man darf überhaupt nicht voraussetzen, daß die sittlichen Forderungen, wenn sie auffindbar sein sollen, nur durch begriffliche Erkenntnis oder nur durch das Gefühl oder nur durch das Leben erkennbar seien. Sondern man muß den Blick unbefangen offen halten, die gemeinten sittlichen Forderungen festhalten und unbefangen forschen, ob diese gemeinten sittlichen Forderungen nicht in gewissen, dann erst zu untersuchenden Bewußtseinsakten sich selbst als verbindlich für das Subjekt darstellen. Was das für Akte sind, läßt sich nicht im voraus entscheiden, sondern ist erst behutsam zu erforschen. Entscheidend ist die Frage, ob die gemeinten verbindlichen sittlichen Forderungen jetzt sich selbst leibhaftig dem Bewußtsein präsentieren. Tun sie es, so sind sie jetzt Phänomen, und das diesem Phänomen zugehörige Bewußtsein ist das die sittlich verbindlichen Forderungen Vorfindende. Das sind die feststehenden Punkte, die festzuhalten sind und nach denen sich die Art des Bewußtseinsaktes erst feststellen läßt.

Der Forschungsweg verläuft hier also von der Klärung der gemeinten verbindlichen sittlichen Forderungen, läßt es dann völlig dahingestellt, ob es solche verbindlichen sittlichen Forderungen überhaupt gibt, [und] sucht hierauf die Bewußtseinsakte (oder vielmehr die menschlichen seelischen Regungen) auf, in denen ersichtlich solche verbindlichen sittlichen Forderungen „selbst leibhaftig gegeben", d. h. Phänomene des Bewußtseins, sind. Dann sind diese Bewußtseinsakte bzw. diese seelischen Regungen selbst in ihrer Eigenart positiv und negativ zu charakterisieren. Von der Meinungsklärung durch die Urteilsenthaltung [schreitet man] zur eigentlichen ⟨*187/188*⟩ Phänomenologie der verbindlichen sittlichen Forderungen [fort].

Die Meinungsklärung hat jede Umdeutung der verbindlichen sittlichen Forderungen zu verhindern, zu der man in der Erkenntnisnot seine Zuflucht nehmen könnte. Die Urteilsenthaltung hat zu verhindern, daß man voreilig eine Erkenntnis der verbindlichen sittlichen Forderungen zu haben behauptet. Die Phänomenologie hat die Akte zur Prüfung herbeizuschaffen, in denen die verbindlichen sittlichen Forderungen selbst leibhaftig gegeben erscheinen.

[Meinungsklärung]

Die Meinungsklärung ist teilweise schon zu Beginn dieses zweiten Teiles der Ethik gegeben worden. Zusammengefaßt ergibt sich, daß

1. mit den verbindlichen sittlichen Forderungen etwas gemeint ist, was
   a. weder in der leblosen noch in der belebten Körperwelt vorhanden ist,
   b. auch nicht in der Region der seelischen Regungen des Menschen selbst enthalten ist, nicht selbst ein eigenes freies Wollen ist, sondern

davon verschieden und davon unabhängig ist, nicht selbst ein fremdes freies Wollen ist („Er will, daß ich mich so verhalte"; „Er fordert es", „Ich soll (nach seinem Willen) mich so verhalten"), nicht selbst ein fremdes Raten oder Befehlen ist,

2. sondern Gebilde eigener Art gemeint sind, die
   a. an Menschen gerichtet sind und von diesen Menschen vernommen, verstanden, als an sich adressiert erfaßt werden können;
   b. von diesen Menschen auf allen möglichen Betätigungsgebieten ihres freien Wollens und Tuns
   c. jeweils ein bestimmtes freies Verhalten (ein Tun oder Unterlassen) fordern,
   d. und zwar unbedingt (kategorisch) fordern
3. mit dem Anspruch, für die Adressaten unbedingt verbindlich zu sein und von ihnen als absolut verbindlich für sie erkannt zu werden. Die Verbindlichkeit ist kein reales Wirkungsverhältnis zwischen den Forderungen und den Adressaten, an die sie gerichtet sind, durch das sie die Adressaten zwingen könnten, ihnen zu gehorchen. Die verbindlichen sittlichen Forderungen sind an sich völlig lautlos; nur Menschen können sie mehr oder weniger lärmend verkünden und ihre Befolgung mit Fanfarenlärm, ihre Nichtbefolgung mit drohendem Kriegslärm begleiten. Die Forderungen selbst sind still und die Natur macht keinerlei Lärm, wenn sie befolgt werden oder wenn ihnen zuwidergehandelt wird. Die Forderungen verharren in heiliger Stille und respektieren das freie Wollen und Tun ihrer Adressaten.
4. mit dem Anspruch, nicht aus beliebiger Willkür, sondern mit innerem Recht von dem Adressaten gefordert zu werden, d. h. die in der sittlichen Forderung gesetzte Verbindlichkeitsbeziehung zwischen dem Geforderten und dem Adressaten stimme überein mit einer vom Adressaten erlebbaren eigenartigen Bindung seiner selbst an den Forderungsinhalt.
5. [Die verbindlichen sittlichen Forderungen erheben auch den Anspruch,] nicht von irgendeiner Willkür auszugehen, sondern von etwas, was vom eigenen freien Willen verschieden und ihm übergeordnet ist. ⟨*188/189*⟩

[Epoché]

Die Epoché ist kein ernstlicher Zweifel, sondern bloß ein „methodischer Zweifel", ist keine Leugnung, sondern bloß ein vorläufiges Dahingestelltsein-Lassen,

1. ob es die gemeinten sittlichen Forderungen wirklich gibt und
2. ob ihre Ansprüche wirklich gültig sind.

Die Epoché darf aber nicht das Gemeinte trüben und nicht verhindern, daß das Gemeinte, so wie es gemeint ist, unverändert festgehalten wird.

Die Lösung der Probleme:
1. Gibt es sittlich verbindliche Forderungen?
2. Wie sind sie zu erkennen?

gewinnt man nicht, indem man sich so verhält, wie es Laien oft machen, d. h. nicht, indem man den Atem anhält, einen Druck auf sein Gehirn ausübt und dann einfach ausspricht oder niederschreibt, was einem gerade einfällt, sondern nur durch behutsame phänomenologische und erkenntniskritische Forschung.

Phänomenologie des Bewußtseins der sittlich verbindlichen Forderungen [(Phänomenologie der sittlichen Sollensfindung)]

1. Eine sittlich verbindliche Forderung (z. B. „Du sollst niemanden verleumden") kann man zunächst bloß meinen oder ausführlich durchdenken oder sich vorstellen. In diesen Arten des Bewußtseins einer sittlich verbindlichen Forderung ist diese Forderung eben bloß gemeint, gedacht und vorgestellt.
2. Gibt es ein Bewußtsein von der verbindlichen sittlichen Forderung, in welchem diese Forderung und ihre Verbindlichkeit für die eigene Person selbst leibhaftig gegeben und wahrgenommen wird? Die Wahrnehmung ist hier die Findung der sittlich verbindlichen Forderung selbst.
   a. Es gibt sicher diese Findung der sittlich verbindlichen Forderung.
   b. Man erreicht sie jedoch nicht, indem man gleichsam im Leeren die sittlich verbindliche Forderung sucht in der Erwartung, daß sie einem von selbst aus dem Leeren entgegentrete. Notwendige Voraussetzung für diese Findung ist
      α. die Vorstellung, das genaue Denken des bestimmten Verhaltens und der davon betroffenen Gegenstände;
      β. die Erfassung der Angemessenheit oder Unangemessenheit dieses Verhaltens an die generelle, spezifische, individuelle Idee der eigenen Person, die Erfassung des sittlichen Wertes des gedachten freitätigen Vollzugs eines solchen Verhaltens.
      γ. Damit ist aber nur die Voraussetzung, nicht schon das verbindliche sittliche Sollen selbst gegeben.
   c. *Negative Bestimmung* der sittlichen Verbindlichkeitsfindung durch Entwurf dessen, was sie möglicherweise sein könnte: ⟨*189/190*⟩
      α. Die Wahrnehmung eines eigenen, unwillkürlichen Drängens, Verlangens oder Strebens nach dem vorgestellten oder gedachten Verhalten bzw. eines eigenen, unwillkürlichen Widerstrebens, Wegdrängens, Abscheus vor dem vorgestellten oder gedachten Verhalten ist nicht die Findung eines verbindlichen Sollens bzw. Nicht-Sollens, denn jene können im Widerspruch zu diesen stehen.

β. Auch die Wahrnehmung eines eigenen freien Wollens des vorgestellten oder gedachten Verhaltens ist nicht die Findung des verbindlichen Sollens in Bezug auf das Verhalten.

γ. Ebenso ist aber auch die Erkenntnis eines fremden (menschlichen oder göttlichen) Wollens in Bezug auf das Verhalten nicht die Findung des verbindlichen Sollens selbst.

δ. Die Erkenntnis, daß ein gedachtes oder vorgestelltes Verhalten bestimmte Folgen haben würde (in dieser oder jener Hinsicht nützlich oder schädlich sei, belohnt oder bestraft werden würde), ist ebenfalls nicht die Findung des verbindlichen Sollens in Bezug auf das Verhalten. Denn auch diese können sich widersprechen.

ε. Schließlich ist auch die Findung des Sein-Sollens bzw. des Nicht-Sein-Sollens des Verhaltens nicht schon die Findung des verbindlichen Tun-Sollens oder Nicht-Tun-Sollens.

d. *Positive Bestimmung* der Findung des verbindlichen Tun-Sollens:

α. Zunächst ist das eigene, der Freitätigkeit fähige Ich bewußt („Selbstbewußtsein"), an das das verbindliche Sollen adressiert ist.

β. Die Findung [ist bestimmt als die] eines aus dem eigenen Inneren, aber von einer dem freien Ich übergeordneten Stelle kommenden Sollens, das an das freie Ich gerichtet ist und dieses gebietend oder verbietend an das gedachte oder vorgestellte Verhalten bindet.

(Es gibt im Umkreis des Ich etwas, was dem freitätigen Ich untergeordnet ist, und etwas, das dem freitätigen Ich übergeordnet ist. Das Untergeordnete ist nicht das Schwächere, das Übergeordnete nicht das Stärkere. Auch nicht die größere „Quantität" von etwas im Ich macht das Etwas zum Übergeordneten. „Eine übergeordnete Stelle im Ich" ist nur eine formale Bestimmung; was diese Stelle ist, ist damit noch nicht gesagt.)

γ. Die übergeordnete Stelle im eigenen Inneren als Ausgangspunkt der verbindlichen Forderungen an das freitätige Ich hat man schon öfter als das Entscheidende erkannt. Aber die genauere Bestimmung war das besonders Schwierige. Durch religiöse Gedanken beeinflußt, bestimmte man diese als Gott im Menschen und die verbindliche Forderung als die Forderung Gottes in uns. Hatte man eine Scheu, hier sogleich Gott hereinzumengen, so erklärte man, wie Kant es tat, diese übergeordnete Stelle im Menschen als die eigene, gesetzgebende praktische Vernunft, die an das eigene freitätige Ich unbedingte Forderungen stelle.

(Dies wären aber beides uneinsichtige Forderungen, während die sittlichen Forderungen sich als einsichtige Forderungen darstellen). ⟨*190/191*⟩

(Man versteht diese Falschdeutungen, wenn man annimmt, daß die sittlichen Forderungen ausgehen von dem lebendigen Keim der vernünftigen Menschennatur, der in jedem Menschen vorhanden ist, der von Gott geschaffen ist und der von dem freitätigen Ich verbindlich fordert, daß es frei an der angemessenen Auszeugung dieses Keimes mitarbeite, jedenfalls sich so verhalte, daß der Keimtrieb nicht geschädigt werde. Es ist dann vorausgesetzt, daß der Mensch [sich] nicht nur seines eigenen freitätigen Ich bewußt sein kann, sondern auch seines eigenen Keimtriebes, und zugleich erkennen kann, welches freitätige Verhalten für die angemessene Auszeugung seines Keimtriebes notwendig ist und welches nicht.)

δ. Die Findung der verbindlichen Forderungen ist nicht bloß eine Wahrnehmung äußerer, körperlicher Realität (denn da gibt es keine verbindlichen Forderungen), aber auch nicht bloß eine Wahrnehmung einer (eigenen oder fremden) seelischen Realität, auch nicht ein bloßes Denken, auch nicht eine bloße Wertfindung eines vorgestellten oder gedachten Verhaltens, auch nicht eine bloße Verbindung von Wahrnehmung, Denken und Wertfindung.

Aber diese Findung ist doch aufgebaut auf Seins- und Wertfindung (eine fundierte sittliche Sollensfindung). Denn sie ist nur möglich, wenn das eigene freitätige Ich vorgefunden, außerdem der eigene Auszeugungstrieb, das Verhältnis des vorgestellten oder gedachten freien Tuns zu dem eigenen Auszeugungstrieb erfaßt und dann der Wert dieses Verhaltens erfaßt wird. ⟨*191/191 R*⟩ Der eigene Auszeugungstrieb enthält implicite und unentfaltet das Bewußtsein des Auszeugungszieles. Dieses virtuelle[a] Auszeugungsziel ist die eigentliche Forderungsinstanz im eigenen Inneren. Das freitätige Ich empfängt für den Bereich seines möglichen Verhaltens von dieser Instanz im eigenen Inneren her das verbindliche Sollen. Das freitätige Ich empfängt hier nicht, wie die sonstigen unwillkürlichen Triebregungen, bloß ein untergeordnetes Gedrängtwerden von dem Auszeugungstrieb (das wäre ein uneigentliches Sollen durch Umdeutung des Gedrängtwerdens). ⟨*191 R/191*⟩

Darüber hinaus muß aber das verbindliche Tun-Sollen in Bezug auf das Verhalten gefunden werden, indem ein eigenartiges Wahrnehmungsvermögen (nomologische Wahrnehmung oder Gewissenswahrnehmung) in Betätigung gesetzt wird. ⟨*191/191 R*⟩ „Gewissenswahrnehmung" heißt auch schon die von der sittlichen Sollensfindung verschiedene sittliche Wertwahrnehmung. ⟨*191 R/191*⟩ Die Findung des verbindlichen Sollens kann wie jede Wahrnehmung noch verschiedene Modifikationen zeigen: Sie kann flüchtig, befangen oder unbefangen forschend sein. ⟨*191/191 R*⟩

---

[a] [Zum Begriff „virtuell" s. Pfänderiana, Mappen C IV 9 u. 10.]

Außer der flüchtigen Sollenswahrnehmung gibt es auch Augenverschließen und Verdrängen aus dem Blick. Das befangene Wahrnehmen kann in Triebregungen, die dem sittlichen Sollen abgewandt sind, oder in herrschenden Meinungen, die dem sittlichen Sollen widersprechen, oder in Bemühungen, alles Sollen zu verdrängen oder zu zersetzen, befangen sein. ⟨*191 R/191*⟩ Natürlich sind diese Modifikationen nicht von gleichem Erkenntniswert. Der Mensch kann zugleich der Modifikation seiner Wahrnehmung bewußt sein und damit zugleich des Erkenntniswertes seiner jeweiligen Wahrnehmung. Nur die unbefangen forschende Wahrnehmung und deren Ergebnis kann echten Erkenntniswert haben.

[91]*Was wird in der unbefangen forschenden Wahrnehmung des sittlichen Sollens wahrgenommen?*

1. Das eigene freitätige Ich wird an ein bestimmtes (vorgestelltes oder gedachtes) Verhalten eigenartig gebunden gefunden und vernimmt daraufhin dieses Verhalten als unbedingt verbindlich für sich selbst,
2. indem im eigenen Innern der dem freitätigen Ich übergeordnete eigene Auszeugungstrieb es von ihm vernehmlich verlangt. Das eigene freitätige Ich kann sich dabei offen für das sittliche Sollen oder verschlossen dagegen verhalten. Die Verschlossenheit verhindert aber nicht, daß das freitätige Ich das sittliche Sollen trotzdem vernimmt.
3. Das gefundene sittliche Sollen ist nicht eine reale Naturgebundenheit des freitätigen Ich an das geforderte Verhalten, denn das freitätige Ich kann und soll dann noch frei bleiben, das geforderte Verhalten zu tun oder nicht zu tun. Wird also eine Naturgebundenheit des freitätigen Ich oder ein Wirken auf das Ich wahrgenommen, so ist diese Wahrnehmung sicher keine Findung des sittlichen Sollens. ⟨*191/191 R*⟩ Das sittliche Tun-Sollen ist also nichts Reales, wenn auch Wahrgenommenes. Es ist etwas Ideelles, wenn auch in einem realen seelischen Findungsakt Vorgefundenes. ⟨*191 R/192*⟩

III. [Erkenntniskritik der sittlichen Sollensfindung]

Nach der Phänomenologie der sittlichen Sollensfindung muß nun noch die Erkenntniskritik dieser sittlichen Sollensfindung hinzukommen, die zu entscheiden hat,

1. ob die forschende, unbefangene und unbefangen gehaltene Findung eines verbindlichen sittlichen Sollens wirklich die letzte und zureichende Grundlage der sittlichen Sollenserkenntnis ist,
2. ob in dieser Findung des sittlichen Sollens in Bezug auf das gedachte oder vorgestellte Verhalten wirklich so gegeben ist, daß kein Zweifel mehr möglich ist (was nur durch immer erneute Prüfung zu entscheiden ist),

3. ob und wie von der jetzigen Findung dieses bestimmten sittlichen Sollens, das in Bezug auf dieses Verhalten zunächst nur für dieses individuelle freitätige Ich als verbindlich erscheint, ein gültiger Schluß auf ein gleiches verbindliches Sollen für alle Menschen einer bestimmten Art und schließlich für alle Menschen überhaupt führt. Denn nicht ohne weiteres ist ein sittliches Sollen, das für die eigene Person verbindlich ist, auch für Personen anderer Wesensart oder für Personen anderer Individualität verbindlich.
4. Auf der anderen Seite ist es aber falsch zu behaupten, eine sittliche Forderung könne nur dann für ein Individuum verbindlich sein, wenn sie, wie Kant sagt, „zu einem allgemeinen Gesetz tauglich sei", d. h. für alle Menschen verbindlich sei. Hier hat Nietzsche recht, wenn er sagt, es ist gemein, seine Pflichten zu Pflichten für jedermann herabzusetzen. Man kann hinzufügen: [Es] ist kleinlicher Sklavensinn, wenn man eine sittliche Forderung nur dann als für sich verbindlich erkennen will, wenn sie für alle Menschen verbindlich ist.
5. Um dies zu entscheiden, ist der Grund der Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen jeweils zu erforschen und nachzusehen, ob bei der Forderung eines bestimmten Verhaltens die Verbindlichkeit nicht in dem individuellen Wesen oder in den individuellen Umständen des Adressaten gegründet ist bzw. ob sie vielleicht in der auch sonst vorkommenden Wesensart oder der allgemeinen Wesensart des Menschen überhaupt, unabhängig von der Besonderheit der Umstände, gründet.

IV. Das Problem des (letzten) Grundes der Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen

1. Erläuterung des Problems

Fragen im täglichen Leben „Warum soll ich das tun?", „Warum soll ich das unterlassen?", „Warum bin ich verpflichtet, das zu tun?", „Warum bin ich verpflichtet, das zu unterlassen?" [weisen auf dieses Problem hin].

Die ethische Frage ist die Frage nach dem Grund des sittlichen Sollens bzw. der Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen. Der Grund ist dasjenige, das macht, daß ich soll, daß die sittliche Forderung für mich verbindlich ist. Der nächste Grund ist das, was zunächst das Sollen und seine Verbindlichkeit begründet. Der letzte Grund ist derjenige Grund, hinter dem kein weiterer Grund möglich und sinnvoll ist. ⟨*192/193*⟩

[2]. Negative Klärung des Problems

1. Es ist hier nicht die Frage: Was treibt den Menschen, den sittlichen Forderungen zu gehorchen?
2. Es ist hier nicht die Frage: Was ist der Grund (das Motiv), das den Menschen veranlaßt, den sittlichen Forderungen zu gehorchen?

Daß die sittlichen Forderungen unbedingt verbindlich sind, besagt nicht, wie es Kant zu meinen scheint, daß die Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen keinen Grund habe. Bedingte und begründete sittliche Forderungen sind wohl zu unterscheiden.

[3.] Falsche Theorien des Grundes der Verbindlichkeit des sittlichen Sollens

1. Die Frage „Warum soll ich keinen Menschen verleumden", als Frage nach dem letzten Grund der Verbindlichkeit der entsprechenden Forderung aufgefaßt, wird falsch beantwortet, wenn gesagt wird: „Weil Du sonst die schlechte Meinung anderer Menschen zu erwarten hast". Denn sie setzt voraus, daß man die schlechte Meinung anderer Menschen vermeiden will.
   a. Sie kann also nur ein bedingtes, nicht ein unbedingt verbindliches Sollen begründen.
   b. Dieser Grund kann fehlen, und trotzdem [kann] die Forderung verbindlich sein. Auch wenn ich die schlechte Meinung anderer Menschen nicht fürchte, so bin [ich] doch verpflichtet, niemanden zu verleumden.
2. Ebenso ist die Antwort auf jene Frage falsch, die besagt: „Weil Du sonst Strafe durch die Menschen oder durch Gott zu erwarten hast." Denn dieser Grund kann wieder nur hypothetisches Sollen begründen, nicht unbedingt verbindliches Sollen. Und er kann fehlen, ohne daß die unbedingte Verbindlichkeit, niemanden zu verleumden, dahinschwindet.
3. Das gleiche gilt von der Antwort: „Weil Du sonst ein böses Gewissen bekommst". Sie gibt nur einen Grund für hypothetisches Sollen an. Wenn Du das böse Gewissen nicht fürchtest, so fällt diese Verbindlichkeit dahin; trotzdem würde auch dann die unbedingte Verbindlichkeit bestehen bleiben.
4. „Weil Du doch das Glück, das Leben, die Macht anderer Menschen oder sozialer Gemeinschaften nicht schädigen, sondern fördern willst". Diese Antwort macht wieder die Verbindlichkeit von dem Willen des

Adressaten abhängig, kann also nur eine hypothetische Verbindlichkeit begründen. Außerdem ist die sittliche Verbindlichkeit der Forderung unabhängig von diesem Willen; sie bleibt bestehen, auch wenn dieser Wille den Adressaten nicht beseelt.

5. „Weil Gott (oder eine andere höchste Autorität) es befiehlt". Ein fremder Befehl kann nicht ohne weiteres als verbindlich erkannt werden, weil er ein Befehl Gottes ist und Gott Dein Schöpfer ist oder doch Dein Bestes will. Das kann man glauben, aber um die Verbindlichkeit der sittlichen Forderung wirklich einzusehen, genügt das nicht. Auch wenn man diesen Glauben nicht hat, ist die Verbindlichkeit der Forderung einzusehen. ⟨*193/194*⟩
6. „Weil Deine Vernunft es Dir sagt". Die Vernunft ist nicht ein befehlendes, sondern ein erkennendes Vermögen und bedarf als solches immer der Einsicht in die zureichenden Gründe ihrer Erkenntnis. Sie verlangt nicht einen blinden Glauben an ihre Ansprüche. Es handelt sich ja gerade um die letzte Grundlage der Verbindlichkeit ihrer Forderungen. ⟨*194/194 R*⟩
   a. [92]Die Notwendigkeit eines bestimmten Verhaltens für die Auszeugung und Erweisung der eigenen Keimidee und auch die Einsicht in diese Notwendigkeit ist noch nicht das verbindliche Sollen und nicht die Einsicht in das verbindliche Sollen. Das Ich kann immer noch fragen: „Was geht mich diese Notwendigkeit an? Ich mag nicht."
   b. Sagt man: „Im Grunde willst Du selbst dieses Verhalten", so ist
      α. das Sollen seines eigentl[ichen] Wesens beraubt; es ist nicht mehr für das freie Wollen verbindlich, und
      β. das freitätige Ich kann mit Recht leugnen, daß es dieses Verhalten will.

   Das verbindliche Tun-Sollen ist weder ein freitätiges Wollen des Ich, an das es sich richtet, noch ein äußerer, noch ein innerer Zwang auf das Ich, noch ein auf das Ich gerichtetes fremdes Wollen. Es kann weder vom freitätigen Ich geschaffen werden („Ich verpflichte mich" scheint dem zu widersprechen) noch vom freitätigen Ich aufgehoben werden. ⟨*194 R/193 R*⟩

   ([Das] Ich [ist] fähig der Freitätigkeit, fähig, ein eigenes freitätiges Verhalten vorzustellen oder zu denken (Bewußtsein von dieser Fähigkeit), fähig, ein verbindliches Tun-Sollen in Bezug auf das vorgestellte oder gedachte Verhalten zu vernehmen und als verbindlich für sich selbst einzusehen. Das verbindliche Tun-Sollen geht aus von etwas im eigenen Selbst, das dem freitätigen Ich übergeordnet ist, aber doch mit dem freitätigen Ich in realem Zusammenhang steht. Das Ich, das der Freitätigkeit fähig und [sich] dessen bewußt ist, ist sich darin auch bewußt, dem vernommenen verbindlichen Tun-Sollen gegenüber insofern frei zu sein, daß es nicht gezwungen ist, ihm zu gehorchen, aber doch insofern unfrei, als es das verbindliche Tun-Sollen weder frei

setzen noch frei aufheben kann, also die Verbindlichkeit nicht abschütteln kann, auch wenn es dem Sollen nicht gehorcht. Autonom ist also das freitätige Ich auch nicht; es kann sich nicht selbst verbindliche sittliche Forderungen geben. Was heißt dann „Ich verpflichte mich freiwillig. . ."?) ⟨*193 R/194*⟩

7. „Weil Du die Verbindlichkeit selbst findest". Das ist nicht selbst der Grund der Verbindlichkeit, sondern höchstens der Grund des Glaubens an die Verbindlichkeit.
8. „Weil das Verleumden sittlich schlecht ist."
   a. Die sittliche Schlechtheit ist nicht selbst die Verbindlichkeit der Forderung.
   b. Die sittliche Schlechtheit ist nicht der hinreichende Grund für die Verbindlichkeit des sittlichen Verbotes. Es wiederholt sich die Frage: „Warum soll ich sittlich Schlechtes nicht tun?" Die sittliche Schlechtheit kann höchstens ein ideales Nicht-Sein-Sollen des Verleumdens begründen, aber nicht ein verbindliches Nicht-Tun-Sollen bestimmter Personen.

[4. Die richtige Theorie über den letzten Grund der Verbindlichkeit des sittlichen Sollens]

Die einzig richtige Theorie über den letzten Grund der Verbindlichkeit des sittlichen Sollens ergibt sich aus folgender Überlegung:

1. Der sittliche Wert des geforderten Verhaltens muß ein positiver sein; das ist eine notwendige Voraussetzung für die Verbindlichkeit der sittlichen Forderung. Aber das ist noch nicht der hinreichende Grund für die Verbindlichkeit. Die Ausführung des geforderten Verhaltens muß außerdem notwendig für den Adressaten sein. Aber notwendig in welcher Hinsicht? Nicht notwendig für Sein und Dasein des Adressaten, so wie er ist. Nicht notwendig für den Adressaten zur Erreichung bestimmter Strebensziele: Güter, Leistungen, Macht, Glück.

   Etwas in dem Adressaten, das dem freien Willen übergeordnet ist, muß, ohne den freien Willen zu zwingen, das geforderte Verhalten ihm als etwas Unbedingt-Sein-Sollendes vorhalten und von ihm als Unbedingt-Sein-Sollendes erkennbar sein.

   Dies Etwas im Adressaten muß ein Zielendes sein, das auf eine bestimmte Auszeugung seiner selbst hinzielt. Es muß dem freien Willen Richtung geben für sein freitätiges Verhalten. Dies Etwas muß unabhängig vom freien Willen und ihm übergeordnet [sein]. Es ist der nächste Ausgangspunkt der sittlichen Forderungen und die nächste Grundlage der Verbindlichkeit. Es muß vom letzten Seinsgrund geschaffen und mit seiner Zielung ausgerüstet sein.

   Die Zielung der göttlichen Schöpfung muß darin niedergelegt sein,

so daß der letzte Ausgangspunkt und der letzte Grund der verbindlichen sittlichen Forderungen Gott selbst ist.

2. Zu dem vollen Grund der verbindlichen sittlichen Forderungen gehört aber auch die allgemeine und die spezielle gegenwärtige Lebenslage des Adressaten. Dadurch wird das geforderte Verhalten inhaltlich genauer bestimmt.⟨*194/195*⟩

Also das positive sittliche Sollen bezieht sich auf sittlich gutes Verhalten (oder auch auf sittlich gleichgültiges Verhalten?), aber nicht auf jedes sittlich gute Verhalten. Also ist die sittliche Gutheit des Verhaltens nicht der zureichende Grund des sittlichen Sollens. Der zureichende Grund für das sittliche Sollen kann nur liegen:

1. in der Beschaffenheit des Wesens des Menschen und seines Verhältnisses zu seinem freitätigen Ich;
2. in der Beschaffenheit der jeweiligen Lebenslage desselben Menschen und seiner Beziehung zu dieser Lebenslage;
3. in der Beschaffenheit des geforderten Verhaltens und seiner Beziehung zum
   a. freitätigen Ich,
   b. Wesen des betreffenden Menschen [und zu]
   c. der jeweiligen Lebenslage.

   Das geforderte Verhalten muß für das freitätige Ich „notwendig" sein, um in der jeweiligen Lebenslage das Wesen dieses Menschen angemessen zu erweisen und auszuzeugen. Die „Notwendigkeit" ist keine Naturnotwendigkeit, auf Grund derer das Verhalten von selbst einträte, und kann keine Naturnotwendigkeit sein, da dann ja kein freitätiges Verhalten vorläge. Es muß also wohl eine teleologische Notwendigkeit sein. Aber ist eine solche teleologische Notwendigkeit nicht notwendig hypothetisch und nur zur Begründung eines hypothetischen und nicht eines absoluten Sollens fähig?
4. Es scheint, daß diese Notwendigkeit für das freitätige Ich nur dann besteht, wenn das freitätige Ich schon selbst nach der Auszeugung und Erweisung des eigenen Grundwesens strebt.

   Hier aber scheint gerade das unbedingte Sollen einzusetzen, indem das freitätige Ich unbedingt nach diesem Ziel streben soll, gleichgültig, ob es mag oder nicht mag.

   Das negative sittliche Sollen bezieht sich auf sittlich schlechtes Verhalten. Und [es] gilt nun allerdings (im Unterschied vom positiven sittlichen Sollen), daß die sittliche Schlechtheit des Verhaltens die zureichende Grundlage ist für das negative sittliche Sollen. (Ist es wirklich immer so? Kann nicht ein Verhalten an sich sittlich schlecht und dennoch in einer bestimmten Lebenslage unbedingt positiv gefordert sein? Z. B. Lügen ist an sich sittlich schlecht. In einer bestimmten Situation (einen ungerecht verfolgten und mit Ermordung bedrohten Flüchtling bei sich verborgen [zu] haben und gefragt [zu werden], ob er im

Hause sei) scheint das Lügen unbedingt gefordert zu sein. Es liegt hier nahe, von niederer und höherer Pflicht zu sprechen und den Fall der Erfüllung einer höheren Pflicht mit Verletzung einer niederen Pflicht zuzulassen. Natürlich bleibt auch das sittlich gesollte Lügen sittlich schlecht.) ⟨*195/196*⟩

[V.] Pflicht und Freiheit

[93]Das Wort „*Pflicht*" wird in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, und zwar:

1. in der Bedeutung der „sittlichen Bindung" oder des „sittlichen Bandes", mit dem das freitätige Ich an ein bestimmtes Verhalten gebunden ist (so wenn man z. B. sagt: „Die Pflicht fordert, daß man dem Mitmenschen hilft, wenn man es leicht kann und er sich selbst nicht helfen kann").
2. in der Bedeutung desjenigen Verhaltens, zu dem das freitätige Ich sittlich gebunden ist (so wenn man sagt: „Tue Deine Pflicht", so heißt das: „Vollziehe dasjenige Verhalten, zu dem Du sittlich verpflichtet bist", [worin] „Pflicht" im Sinne eines bestimmten Verhaltens [gemeint ist]).
3. in der Bedeutung desjenigen Verhaltens, zu dem das freitätige Ich zwar sittlich gebunden ist, das es aber nur ungern vollzieht, weil seine Neigungen und Triebe diesem Verhalten zuwider sind (Kantischer Pflichtbegriff) und zugleich das freitätige Ich sich auf die Seite der Neigungen und Triebfedern neigt. (Sind bloß widerstehende Neigungen und Triebfedern da, ohne daß sich das freitätige Ich ihnen zuneigt, so ist der Vollzug des gesollten Verhaltens zwar schmerzlich, aber nicht notwendig widerspenstig. Diesen Fall hat Kant nicht beachtet.) So wenn man sagt: „Tue Deine Pflicht" und zugleich voraussetzt, daß das freitätige Ich die Pflicht nicht gern tue, (dieser Pflichtbegriff spielt auch bei Ibsen, z. B. im „Baumeister Solneß", eine Rolle) im Sinne der Widerspenstigkeit.

   Hier gewinnt die Pflicht den Charakter des das widerspenstige Ich zurechtweisenden Imperativs. Die Pflicht kann diesen Charakter zuweilen annehmen, aber es gehört nicht zum Wesen der Pflicht, daß sie immer so sei. Im Grunde ist das eine Anomalität, eine Entartung ins Selbstquälerische, zur Sucht, sich schmerzlichen Befehlen zu unterwerfen.

   Kant nimmt an, daß der Mensch überhaupt in seinem tatsächlichen Leben immer widerspenstig gegen das sittliche Sollen sei und daß daher im empirischen Leben das sittliche Sollen immer den Charakter des

gegen ein widerspenstiges freies Ich gerichteten Imperativs habe (die „verdammte Pflicht").

Durch die Pflicht ist auf jeden Fall die Freiheit des Ich eingeschränkt. Denn

a. die Pflicht ist verschieden von dem freien Wollen.
b. die Pflicht ist unabhängig von dem freitätigen Ich, sie kann weder frei gesetzt, noch frei aufgehoben, noch frei verändert werden.
c. Allerdings kann die Pflicht nicht von selbst, nicht von sich aus das freie Verhalten wirklich einschränken. Das freitätige Ich kann realiter trotz der Pflicht sich beliebig frei verhalten. Die Pflicht bleibt bestehen, auch wenn das freitätige Ich ihr nicht folgt. Was die Pflicht in dem freitätigen Ich bewirkt, ist nicht notwendig ein Drängen in ihre Richtung, sondern nur ein Bewußtsein des Sollens, eines richtungweisenden Sollens. ⟨*196/197*⟩

Das Dasein des richtungweisenden verbindlichen Sollens schränkt die Freiheit des Wollens nicht realiter, sondern in eigenartig ideeller Weise ein.

Die Pflicht übt keine reale Gewalt aus; ohne jeden Lärm und ohne jede Gewalttätigkeit weist sie im Stillen den Weg, selbst wenn das freitätige Ich widerspenstig ist.

Die Pflicht ungern tun, heißt nicht notwendig, sie widerwillig tun. Die Pflicht entgegen seinen Neigungen tun, heißt nicht notwendig, sie widerwillig tun.

[94]1. Die *Freiheit* des Ich, die von den ethischen Werten und dem verbindlichen Sollen vorausgesetzt ist, ist eine *positive Freiheit*, d. h. die Fähigkeit des Ich, sich zu einem Tun oder Lassen selbst zu bestimmen; sie ist auch die Freiheit, sich zu einem Verhalten, das verbindlich sittlich gefordert ist, selbst positiv oder negativ zu bestimmen. Diese positive Freiheit ist also durch das verbindliche sittliche Sollen in keiner Weise aufgehoben. Das verbindliche Sollen fordert geradezu, daß sich das Ich, an das es sich richtet, frei zu dem geforderten Verhalten selbst bestimmt. Es setzt die Freiheit voraus und fordert zur rechten Erfüllung die Betätigung dieser Freiheit im Sinne der Forderung; es setzt voraus, daß es nicht selbst ohne Zutun des Ich das geforderte Verhalten von sich aus herbeiführt (wenn auch die Menschen, die sittliche verbindliche Forderungen ausdrücklich an andere Menschen richten, oft voraussetzen und wünschen, daß die ausgesprochenen sittlichen Forderungen selbst das entsprechende Tun der Adressaten herbeiführen).

Das freitätige Ich, indem es sich selbst im einzelnen Fall oder generell an eine verbindliche sittliche Forderung bindet, beschränkt damit freilich seine Freiheit, aber diese Beschränkung seiner Freiheit wird ihm nicht von etwas anderem angetan, sondern geschieht durch seine

eigene Freitätigkeit. Sie ist also eine freie Selbstbeschränkung der eigenen Freiheit.

2. Jene Freiheit des Ich, die von den ethischen Werten und dem verbindlichen Sollen vorausgesetzt ist, ist aber zugleich eine *negative Freiheit,* nämlich nicht bloß die negative Freiheit, selbst von den verbindlichen Forderungen nicht zu ihrer Befolgung genötigt zu sein, sondern auch die negative Freiheit, durch nichts anderes als durch sich selbst zu einem willentlichen Gehorsam oder willentlichen Ungehorsam gegen die verbindlichen Forderungen bestimmt werden zu können. Wenn das Ich nicht freitätig ein Verhalten zuläßt oder billigt oder es freitätig unterdrückt oder mißbilligt, so bleibt dieses Verhalten völlig außerhalb des sittlichen Gebietes der Werte und der Forderungen.
3. Andererseits ist das freitätige Ich gegenüber den sittlich verbindlichen Forderungen insofern *völlig unfrei,* als es die Verbindlichkeit derselben in keiner Weise frei abschütteln kann, sondern durch sie zeitlos, ewig sittlich gebunden bleibt. Die Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen ⟨*197/198*⟩ kann durch das freitätige Ich weder herbeigeführt noch aufgehoben werden. Sie besteht und bleibt bestehen unabhängig vom freitätigen Ich, das ihr gegenüber völlig machtlos ist. Sie bleibt auch bestehen, wenn das freitätige Ich ihr zuwiderhandelt. Diese sittliche Gebundenheit schließt aber die positive Freiheit des wollenden Ich nicht aus, sondern setzt sie im Gegenteil voraus.
4. Von den Ethikern und Philosophen wird nun zuweilen von einer anderen Freiheit gesprochen, die sie die „wahre" oder die „sittliche" Freiheit nennen.

   Um zu verstehen, was mit dieser Freiheit gemeint ist, geht man am besten von der Betrachtung des seelischen Zustandes aus, der im Menschen entsteht, wenn er die verbindlichen sittlichen Forderungen entweder überhaupt nicht befolgt oder sie nur widerwillig und mit Vorbehalt befolgt. Der Mensch fühlt sich dann sittlich unfrei, indem ihn sein böses Gewissen bedrückt oder die verbindlichen sittlichen Forderungen, die immer eine willige und vorbehaltlose Befolgung verlangen, ihn bedrücken.

   Das Bewußtsein der sittlichen Unfreiheit kann im ersten Falle mit einem falschen verstiegenen Freiheitsbewußtsein verbunden sein, insofern das freitätige Ich, das die verbindlichen Forderungen absichtlich nicht befolgt, sich dabei seiner eigenen überstiegenen Willkürfreiheit bewußt wird. Im zweiten Falle, wenn das Ich dem verbindlichen Sollen nur widerwillig oder mit Vorbehalt folgt, reserviert es sich gleichsam einen Teil seiner vom verbindlichen Sollen losgelösten Willkürfreiheit und spiegelt sich so eine ungebundene Erhabenheit über das verbindliche Sollen vor. Aber dies sind Selbsttäuschungen, die es nicht

vermögen, die im Grunde vorhandene Unfreiheit zu beseitigen, und nur eine „unwahre" Freiheit vorzutäuschen vermögen.

Wenn aber das freitätige Ich die verbindlichen sittlichen Forderungen völlig frei und ohne jeden Vorbehalt in seinen Willen aufnimmt und sie freiwillig befolgt, dann fühlt sich der Mensch wahrhaft sittlich frei. Überlegt man nun rein verstandesmäßig, so scheint notwendig in diesem Falle der Grund für ein Unfreiheitsbewußtsein vorhanden zu sein, denn das Ich tut jetzt nicht das, was es aus freier Willkür will, sondern gerade das, wozu es verpflichtet, also sittlich gebunden ist. Tritt in diesem Falle tatsächlich aber doch das Bewußtsein der sittlichen Freiheit, und zwar der „wahren" sittlichen Freiheit ein, so fragt es sich natürlich, wie dies möglich ist.

Daß das freitätige Ich das Bewußtsein der „wahren" Freiheit gerade dann bekommt, wenn es die verbindlichen Forderungen frei in seinen Willen aufnimmt und sie frei befolgt, wird verständlich, wenn man erkennt, daß die sittlichen Forderungen ja keine dem freien Ich auferlegten und ihm fremden Zwangsforderungen sind, sondern nichts anderes als der Ausdruck dessen, was der Mensch im Grunde selber will. Indem das freitätige Ich also die verbindlichen Forderungen ⟨*198/199*⟩ in sich frei aufnimmt und befolgt, nimmt es den Grundwillen des betreffenden Menschen in sich auf und tut gerade das, was dieser Mensch selbst will. Damit hebt es frei die mögliche Spaltung von Sollen und Wollen auf und stellt die wahre sittliche Freiheit im eigenen Innern her.

Da die Grundlage der Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen im Menschen dauernd dieselbe bleibt und also auch die Verbindlichkeit selbst dauernd bleibt, so ist die Übereinstimmung des freien Verhaltens des Ich mit dem, was diese Grundlage verbindlich fordert, die dauernde Grundlage der sittlichen Freiheit und der Widerstreit des freien Verhaltens des Ich gegen jene Grundlage und ihre Forderung die dauernde Grundlage der sittlichen Unfreiheit.

[VI.] Der religiöse Abschluß der Sollensethik

1. In jedem Menschen ist ein Keim vorhanden, der in seinem Urtrieb darauf hinzielt, ein bestimmtes personales Lebewesen, das im Keime angelegt ist, auszuzeugen und in einem angemessenen Leben zu erweisen[a].

[a] Siehe mein Buch *Die Seele des Menschen*, 1933 [s. oben (S. 113, Fußn.)].

2. Der Keim-Urtrieb des Menschen ist von seinem freien Willen
   a. verschieden, wie der freie Wille auch vom Urtrieb verschieden ist.
   b. Der freie Wille ist ein Auszeugungsprodukt des Urtriebes zur Auszeugung eines personalen seelischen Lebewesens.
   c. Der freie Wille des Menschen ist dazu ausgezeugt, um in den verschiedenen Lebenslagen des Menschen freitätig mitzuhelfen an der vollen Selbstauszeugung und der angemessenen Lebenserweisung des Keimes eines personalen menschlichen Lebewesens.
   d. Der freie Wille des Menschen ist dazu befähigt, die Direktiven für diese seine Mithilfe in den verschiedenen Lebenslagen von seinem Urtriebe her richtig zu vernehmen, zu verstehen und als für ihn verbindlich zu erkennen.
3. Die sittlich verbindlichen Forderungen sind also zunächst eigenartige Erweisungen des menschlichen Urtriebes bzw. des Keimes der menschlichen Seele. Dieser Keim bzw. sein Urtrieb ist also der nächste Steller der sittlichen Forderungen an das von ihm selbst ausgezeugte freie Ich.
4. Ist nun Gott der Schöpfer aller Wesen, so ist er auch der Schöpfer der menschlichen Seelen mit ihren Keimen und ihren Urtrieben, die auf Auszeugung und rechte Erweisung der in ihren Keimen angelegten bestimmten personalen Lebewesen gehen.

   Damit hat Gott in den Keimen und ihren Urtrieben den Menschen gleichsam seinen Willen eingelegt und zugleich angeordnet, daß die auch von ihm geschaffenen freien Willen der Menschen diesen seinen Willen vernehmen, verstehen und als für sie verbindlich erkennen können.

   Der Wille Gottes, der von den menschlichen freien Willen verschieden und ihnen absolut übergeordnet ist, ist dann der letzte Geber und Steller der sittlichen Forderungen an den Menschen. ⟨*199/200*⟩ In und mit den verbindlichen Forderungen vernimmt also der Mensch die Stimme und den Willen seines Schöpfers, der ihn verbindlich auffordert, in der jeweiligen Lebenslage, die er möglichst richtig erkennen soll, sich freitätig so zu verhalten, wie er es nach dem besten Wissen für die rechte Auszeugung und Erweisung seines eigenen Wesenskeimes, seiner ihm nahestehenden menschlichen und außermenschlichen Wesenskeime für notwendig erkennt.

Die allgemeinste und höchste religiös-sittliche Forderung

Auch sie ist an das freitätige Ich des Menschen gerichtet. Sie geht von Gott aus. Sie kann nach dem Vorausgehenden in kürzester Form so ausgesprochen werden: Nimm den Willen Gottes, der in Deiner eigenen Seele niedergelegt und Dir darin vernehmbar ist, frei, vorbehaltlos, unbefristet und restlos in Deinen Willen auf und suche ihn nach bestem Wissen und Können in allen Lebenslagen möglichst vollständig und genau zu erfüllen.

Eine erste Verdeutlichung dieser Forderung gewinnen wir, wenn wir uns den Willen Gottes verdeutlichen. Er geht zunächst darauf, daß wir als diese menschlichen Personen an unserer jeweiligen Stelle in der Welt durch unseren freien Willen nach bestem Wissen und Können frei mithelfen, die von Gott geschaffene Welt angemessen auszuzeugen und zur angemessenen Erweisung zu bringen. ⟨200/⟩

TEXTKRITISCHER ANHANG

1. Zur Textgestaltung

Die lose vorhandenen Ms-Blätter der „Ethik in kurzer Darstellung" sind nachträglich mit 144 bis 200 (Mappe D IV 1) auf der Vorderseite paginiert. Pfänder selbst hat jede Seite mit dem Datum ihrer Entstehung versehen und laufend numeriert, und zwar den Haupttext (Mss. 153 bis 200) mit 1 bis 43 und gesondert die beiden Einleitungsentwürfe mit 1 und 2 (Mss. 144 und 145) bzw. mit 1 bis 3 und 1a bis 1d (Mss. 146 bis 152). Gelegentlich hat Pfänder die Rückseiten benutzt, sie aber nicht immer datiert und nie numeriert und in einigen Fällen auf sie mit Pfeilen auf den Vorderseiten verwiesen (s. unten: 3b). Die Rückseiten bezeichnen wir mit der Paginierung der entsprechenden Vorderseite unter Hinzufügung von „R". Es sind einige R-Seiten vorhanden, die inhaltlich nicht zu den entsprechenden Vorderseiten gehören und die wir deshalb an der u. E. wahrscheinlichsten Stelle eingefügt haben.

Die Ms-Seiten des Haupttextes (153 bis 200) tragen — mit einer einzigen Ausnahme — alle den Titel „Ethik (Kurze Darstellung)". Aus dem „Plan" vom 12. Februar 1936, der die „Ethik" an erster Stelle aufführt (vgl. auch die Briefstellen von Heinrich von Recklinghausen, S. 16, Anm. **), entnehmen wir die endgültige Formulierung des Titels.

Bei der Anordnung der Einleitungsentwürfe sind wir der chronologischen Ordnung gefolgt, insoweit sie mit der sachlichen übereinstimmt. In den wenigen Fällen, in denen dies nicht zutrifft, haben wir Umstellungen vorgenommen. Die vorliegende Form der Gesamteinleitung fußt auf folgenden Quellen in folgender Reihenfolge:

Abschnitt 1: Einschub aus Ms. 144
Mss. 153 und 154
Abschnitt 2: Ms. 146
Abschnitt 3: Mss. 149 und 150
Abschnitt 4: Mss. 151 und 152
Ms. 145 mit einem Einschub aus Ms. 146.

Mss. 147 und 148 wurden dem Haupttext, und zwar dem I. Teil, I. Abschnitt, 1. Kapitel und II. Abschnitt, 2. Kapitel sowie III. Abschnitt, 1. Kapitel als Anmerkungen zum Vergleich beigefügt.

Mit dem Index „[3]" wurden die Ms-Seitenzahlen aus D I 7 (1933) gekennzeichnet, um sie von den gleichen in D I 8 (1934) zu unterscheiden; es handelt sich dabei um die Seiten 69 bis 89.

Die in Mss. 163 bis 166 (D IV 1) enthaltenen Verweise Pfänders auf die Ethik-Vorlesungen 7 und 8 sowie die in vorliegender Ausgabe angeführten Mss. aus diesen Vorlesungen sind in den Tabellen 3c bzw. d (s. unten) systematisch verzeichnet; daraus ist auch ersichtlich, welche Vorlesungs-Mss. wir zur weiteren Verdeutlichung zusätzlich heranzogen und welche Ver-

weise Pfänders wir nicht berücksichtigten, da sie sich auf Textduplizitäten beziehen.

Textänderungen wurden, wenn sie sich nicht auf eindeutige sprachliche Versehen beziehen, vermerkt, und zwar bei Ergänzungen durch [ ] und bei Abänderungen und Auslassungen durch Zahlen-Indizes, die auf die textkritischen Anmerkungen verweisen. Dies gilt auch für die — im Original unfertige — Systematik der Überschriften. Änderungen von Interpunktion und Orthographie ebenso wie von Hervorhebungen wurden dagegen nicht angegeben. Die im Originaltext häufigen Hervorhebungen wurden nur dann belassen, wenn sie zum Verständnis oder zur besseren Übersicht unerläßlich schienen; aus dem gleichen Grunde wurden an wenigen Stellen Hervorhebungen vom Herausgeber ergänzt. An einigen Stellen benutzt Pfänder bei (falschen) Thesen oder Behauptungen den Konjunktiv, den wir — dem bei Pfänder in diesen Fällen überwiegenden Gebrauch der direkten Rede folgend — durch den Indikativ ersetzten, ohne dies kenntlich zu machen. Die Ausschreibung von Abkürzungen wurde, wenn sie eindeutig möglich war, nicht vermerkt. Inhaltsverzeichnis und Register wurden hinzugefügt; welche Überschriften bzw. Überschriftteile vom Herausgeber stammen, geht aus dem Textteil hervor.

Aus satztechnischen Gründen konnten die Parallelstellen nicht als — sicherlich leichter lesbare — Spalten und auch nicht auf vom übrigen Text („Normaltext") durchgängig getrennte Seiten gedruckt werden. Auf einigen Seiten gehen so die — durch kleinere Schrifttype leicht erkenntlichen — Parallelstellen in den „Normaltext" (bzw. umgekehrt) über. — Auf der folgenden Seite *nicht* fortgesetzte — also vom „Normaltext" oder von neuen Parallelstellen abgelöste — Parallelstellen sind dadurch sofort erkennbar, daß sie mit einer Ms.-Seiten-Angabe mit *Abschlußstrich* (⟨. . ./⟩) enden. — Zu Quellen und Anordnung der Parallelstellen s. unten (Tabelle 3e).

2. *Textkritische Anmerkungen*

1 *Übersicht*: Einleitung ...
2 [Vollständiger Text des Beginns von Ms. 153:] Die Ethik ist die philosoph[ische] systematische (nicht eine historische) Wissenschaft vom „Sittlichen". Ihr Gegenstand ...
3 [Vollständiger Text dieser Stelle aus Ms. 144:] Die Ethik geht von der Tatsache aus, daß jeder normale, erwachsene, gesunde Mensch in Bezug auf andere Menschen und deren Verhalten und in Bezug auf sich selbst und sein eigenes Verhalten ethische Werturteile fällt, d. h. sie als sittlich gut bzw. sittlich schlecht bezeichnet, und von der Tatsache, daß er glaubt, ...
4 [Ms. 144:] Die Ethik *appelliert an* die Fähigkeit ...
5 *2.* Überall ...
6 *3.* Aber ...
7 ... schrieb *zuerst* eine ...
8 [Ms. 146 beginnt:] 1. Die Ethik ist die Wissenschaft vom Sittlichen. Eine Wissenschaft, kein Glaubensbekenntnis. Sie will Erkenntnis. [Fortsetzung dieser Stelle s. S. 26, Fußnote a, und 2. Abschnitt der Einleitung.]
9 [Ms. 152 fährt fort:] Genauere Aufhellung dieser zweiten Aufgabe der Ethik. [Fortsetzung dieses Textes s. S. 14, Fußnote a.]
10 *4.* Verdeutlichung ...
10a ... Werturteilen *ihnen* zugeschriebenen ...
11 ... ist. *Deshalb* ist ...
12 Hier erg*eben* sich ... wieder negative Antwort*en*: Weder ...
13 *A) Die Frage,* ob ... bestehe. *Dies* ist ...
14 *B)* Die ... *I.* Klärung ...
15 ... von Naturtugend*en* und ...
16 [Randbemerkung:] Beispiele!
17 *Es* lautet ...
18 [In diesem Sinne, so erinnert sich H. Spiegelberg, pflegte sich Pfänder auf Goethe zu beziehen.]
19 [Im Original „1" bis „6" anstelle „α" bis „ζ".]
19a ... gut *und* wertvoll ...
19b ... gut *und* wertvoll ...
19c ... gebrauchen *und* den ...
20 ... oder *3.* apriorische ...
20a ... emotionale, vitale ...
21 [Mss. 91 und 90 sind bereits in Mss. 50 bzw. 49 und 50 enthalten.]
22 *I.* Sinnklärung.
23 [Wir vermuten, daß hier — analog zu den folgenden Ausführungen über die Epoché — mit „sie" die Sinnklärung selbst gemeint ist und daß sich „keine Definition" auf die Sinnklärung bezieht. Vgl. dagegen Alexander Pfänder, *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage,* 2. Teil, 3. Kap., II.: dort scheint sich „Definition unmöglich" auf den Gegenstand der Sinnklärung zu beziehen.]
24 ... verschieden. D. h. ... [Die Punkte nach „D. h." im Original beziehen sich offenbar auf die vorhergehende Ausarbeitung in Ms. 46.]
25 *II.* Urteilsenthaltung ...

[26] *III.* Phänomenologie ...
[27] *IV.* Verständlich ...
[28] *V. 1)* Was ... [Ms. 92:] VII. 1) Was ...
[29] *VII. 2)* Was ...
[30] [Ms. 92:] Forts. 18. St. v. 12. Juni 1933, S. 3 [= Ms. 89]. [Deshalb fahren wir mit Ms. 89 (S. 57f.) und anschließend mit Mss. 89 R (S. 58f.) und 86 (S. 59f.) fort und führen als Paralleltext die in Ms. 163 angegebenen Mss. 53 bis 55 von 1934 an.]
[31] *3.* „Werte sind ...
[31a] ... ebenso d. Wertordnung = Vorzugsordnung.
[32] ... haben, ist ... Relation, und nur ... hat.
[33] *I.* 1) ...
[34] [Ms. 56]: *II. Die besondere* Eigenart ...
[35] *Die ethischen Theorien über den letzten sachlichen Grund der ethischen Werte (Zu unterscheiden von den Theorien über den ethischen Wert selbst): A)* Die falschen ...
[36] Folgetheorien. [Aber an mehreren anderen Stellen (z. B. Ms. 62) „Folgentheorien" sowie durchgängig „Theorien der Folgen" und „Folgenethik"; deshalb hier und an den anderen Stellen zu „Folgentheorien" korrigiert.]
[37] *I.* Die ...
[38] ... 1714 1. Ausg. 1732 2 Teile ...
[39] [Ms. 383:] *II.* ...
[40] *a.* Gute Folgen, *d. h.* Folgen ...
[41] 3. *Glück* aller ...
[42] Ausflüchte *(weiter getrieben)*
[43] ... dasein *u.* fehlen ...
[44] [Ms. 60 endet mit der Überschrift „Kritik der Theorie selbst: als reine Folgentheorie" und dem Verweis „Siehe 22. St. v. 20. Juni 1934, S. 1, 3, 4". Es ist jedoch nur eine einzige, und zwar unnumerierte Seite des 22. St. v. 20. Juni 1934 (= Ms. 62) auffindbar.]
[45] *Andere Folgetheorie: 3)* Die Machtethik.
[46] *4.* Sozialethik ...
[46a] ... freuen *u.* trauern.
[47] *5.* Kulturethik ...
[48] ... Nützlichkeits- *und* Schädlichkeitswert ...
[48a] *II.* Die realen Gründe des Verhaltens *(die seelischen Gründe, die Quellen des Verhaltens)* a. Die Triebfedern und Gefühle, aus denen das Verhalten hervorgeht *und deren Gutheit und Schlechtheit*
[49] *1.* Die ...
[49a] ... Vernunft, *S. 142, W.W. VII, 265.*
[49b] [s. *Die Metaphysik der Sitten,* A 131.]
[50] *2.* Die ...
[51] ... Gutheit *und* Schlechtheit.
[52] ... Mitleidsmoral. *Was ist das?* [Siehe oben.] *So* die ... Selbstlosigkeit. *Was ist das?* [Siehe oben.] ...
[53] *Letzte Theorie dieser zweiten Gruppe: Seelische Quelle.* Nicht ...
[54] *III.* Im ... *1.* Die Zweck- oder Absichtstheorien ... *2.* Die Wertordnungsethik ... *3.* Formale Ethik Kants ...
[55] [Ms. 66:] III. Gruppe der ethischen Theorien über den Grund der ethischen Werte. [Ms. 128:] III. Gruppe von Theorien über den Grund ...
[56] *III. 1.* Die ... [Ms. 66:] A. Zweck- ...

[57] [Lediglich 25. St., S. 1 (= Ms. 67), Rückseite (= Ms. 67 R), S. 2 (= Ms. 68) und S. 3 (= Ms. 69) sind auffindbar, jedoch keine weiteren Seiten 1 und 2.]
[58] *1.* Gute ... *a.* Inwiefern ...
[59] *b.* Die ...
[60] *c.* Allgemeine ...
[61] ... Absicht *n*[ach] [oder: *u.*?] d. freität. Verh. ist.
[63] *d.* Resultat
[64] ... und *separat* 2. Auflage ...
[65] *2.* Die ... [Ms. 66:] B. Die Wertordnungsethiken.
[66] *27.* Juni ...
[67] [hier wie an den vier folgenden Stellen statt „sind" bzw. „ist höher" im Original:] >
[67a] [s. Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin [4]1962, S. 544.]
[68] ... der *Bescheidenheit).*
[69] Die Wert*realisierungs*ethik ... [In der Fassung vom 28. Juni 1934 (= Ms. 74) allerdings von Pfänder zu „Wertordnungsethik" korrigiert.]
[70] *3.* Formale ... *a.* Die *erste* Form ... *b.* Die *zweite* Form ... [Ms. 66:] *C.* Die *formalistische* Ethik.
[71] [Mss. 83 und 85 sind bereits in Mss. 80 und 81 bzw. 82 und 84 enthalten. (Ms. 84 ist die Forts. von Ms. 82.)]
[72] ... Forderung) *Was heißt das? Beispiel* [s. S. 97f.] sondern ...
[73] ... Forderung) *Was heißt das? Beispiel.* [s. S. 97f.] In ...
[73a] [s. *Kritik der Urteilskraft*, A 455 (Fußn.).]
[73b] [s. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 52, 84.]
[74] ... gut *und* schlecht ... [Auch an den folgenden beiden Stellen.]
[75] ... wollen, *dann* sittlich ...
[76] [Ms. 86 endet:] Kritik dieser Kantischen Lehre als Theorie vom Grunde des ethischen Wertes. Kritik der Kantischen Freiheitslehre schon früher gegeben.
[76a] ... nicht. [Sie ist] nur scheinbar [evident] für einen Preußen [wie Kant]. (Frage ...
[76b] [Die Schiller-Zitate wurden nach der Gesamtausgabe von G. Fricke, H. G. Göpfert u. H. Stubenrauch (München [3]1962) geringfügig revidiert.]
[77] ... Imperativ *(Wie lautet der frühere?* [s. oben]*):* ... [.— *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 66f.]
[77a] [s. *Kritik der reinen Vernunft*, A 318.]
[78] *B)* Die ...
[79] ... ist *nicht* immer ...
[80] ... das *Gewollte.*
[80a] ... Annehmlichkeit *oder* Nützlichkeit ... Unannehmlichkeit *oder* Schädlichkeit ...
[80b] ... Angemessenheit *oder* Unangemessenheit ...
[81] ... in *der* er ...
[81a] ... Wert *und* Unwert ...
[81b] ... Gutheit *und* Schlechtheit ...
[82] ... wird, *sehend* das ...
[83] ... Angemessenheit *der verwirklichten* vernünftigen ...
[84] ... Menschen *keine* reale ...
[84a] [Zitat nach der Auswahlausgabe von J. Pfeiffer (Stuttgart 1963) revidiert. Vgl. Alexander Pfänder, *Die Seele des Menschen*, S. 230.]
[85] [Auf Ms. 177 ist vermerkt „zu 20. [St.] vom 5. Dez. 35" (= Ms. 176), doch scheint der Inhalt von Ms. 177 weder zur Sollensethik noch zum letzten Passus des „Religiösen Abschlusses der Wertethik" zu passen. Wir lassen Ms. 177 deshalb hier folgen:] Ein großer Teil des seelischen Lebens des Menschen spielt

sich ungesehen, gänzlich im Verborgenen ab, besonders das freie Wollen und Tun. Noch verborgener und ungesehen sind die ethischen Werte und Unwerte dieses freien Wollens und Tuns, die für den frei wollenden und handelnden Menschen unwillkürlich zwar mehr oder weniger deutlich vorhanden sind, aber vor den anderen Menschen möglichst versteckt gehalten werden. Daß diese ethischen Werte dem Täter tatsächlich erscheinen, das vor allem bleibt [den anderen Menschen] mögl[ichst] verborgen.

85a ... man *es* für ...

86 ... seien *negative* ethische ...

87 ... an *die* Willen ...

88 *Sie* haben ...

89 ... Forderungen. *Das ist ... Forderungs-Nihilismus. (Und wenn ... erkennen.)*

90 ... würde. *(Siehe: Umdeutung der ethischen Werte.)*

90a ... sich, *seinen* eigenen ...

91 *II.* Was ...

92 [Im Original „1 ... 2 ... a ... b ..." anstelle „a ... b ... α ... β ..."]

93 *I)* Das ...

94 *II)* Die ...

a. Vorarbeiten zur Einleitung (D IV 1) — Pf. = Pfänder

Ms.	Titel (Pf.)	Seite (Pf.)	Datum (Pf.)
144	Ethik. Übersicht: Einleitung: Vorläufige Aufhellung dessen, was Ethik ist	1	25. 6. 35
145	Ethik. Einleitung (Fortsetzung)	2	25. 6. 35
146	Ethik. I. Entwurf für die Drucklegung	1	23. 7. 35
147	Ethik. I. Entwurf für die Drucklegung	2	23. 7. 35
148	Ethik. I. Entwurf für die Drucklegung	3	24. 7. 35
149	Ethik. Einleitung	1a	13. 11. 35
150	Ethik	1b	13. 11. 35
151	Ethik. Einleitung	1c	14. 11. 35
152	Ethik	1d	15. 11. 35

b. Ethik (Kurze Darstellung) (D IV 1) — ↓ = Verweis auf R

Ms.	Nr. (Pf.)	Datum (Pf.)	Ms.	Nr. (Pf.)	Datum (Pf.)	Ms.	Nr. (Pf.)	Datum (Pf.)
153	1	15. 11. 35	173	18	3. 12. 35	191	34↓	20. 1. 36
154	2		173 R			191 R		
155	3	18. 11. 35	175	19↓	3. 12. 35	192	35	21. 1. 36
156	4	19. 11. 35	175 R		4. 12. 35	192 R		
157	5	19. 11. 35	174	zu 19	4. 12. 35	193	36	22. 1. 36
158	5a	20. 11. 35	176	20	5. 12. 35	193 R		
159	6	20. 11. 35	176 R		5. 12. 35	194	37↓	24. 1. 36
160	zu 6	6. 12. 35	177	zu 20	7. 12. 35	194 R		
161	zu 6	9. 12. 35	178	21	10. 12. 35	195	38	28. 1. 36
162	7	21. 11. 35	179	22	11. 12. 35	196	39	29. 1. 36
163	8	21. 11. 35	179 R			197	40	31. 1. 36
164	9	22. 11. 35	180	23↓	12. 12. 35	198	41	5. 2. 36
165	10	23. 11. 35	180 R		13. 12. 35	199	42	5. 2. 36
166	11	25. 11. 35	181	24	14. 12. 35	200	43	5. 2. 36
167	12	25. 11. 35	182	25	17. 12. 35			11. 2. 36
168	13	26. 11. 35	182 R		17. 12. 35			
169	14 ↓	26. 11. 35	183	26	18. 12. 35			
169 R			184	27↓	18. 12. 35			
170	15 ↓	26. 11. 35	184 R					
170 R			185	28	21. 12. 35			
171	16 ↓	28. 11. 35	186	29	30. 12. 35			
171 R		27. 11. 35	187	30	31. 12. 35			
172	17 ↓	29. 11. 35	188	31	3. 1. 36			
172 R		30. 11. 35	188 R					
			189	32	4. 1. 36			
172a		11. 2. 36	190	33	6. 1. 36			
172a R								

c. Verweise in D IV 1 (Mss. 163-166)[a] auf Ethik-Vorlesungen

( ) = vom Herausgeber nicht berücksichtigt

D IV 1 Ms.	Vorl.-St. (Pf.)	Datum (Pf.)	S. (Pf.)
163	15.	7. 6. 34	
	16.	[8. 6. 34]	
	17.	[2.] 6. 33	
	18.	[12.] 6. 33	
	16.	[8.] 6. 34	[4]
	18.	[12.] 6. 34	
	18.	[12.] 6. 34	
	18.	12. 6. 34[b]	
164	20.	16. 6. 33	1
			4
			5
	19.	14. 6. 34	1
	20.	15. 6. 34	1
	19.	14. 6. 34	
	20.	16. 6. 33	4
			5
	21.	19. 6. 33	1
			2
	20.	15. 6. 34	1
	20.	15. 6. 34	1
			2
	21.	18. 6. 34	1
	24.	23. 6. 33	1
			2
	23.	21. 6. 34	
			R
	25.	26. 6. 33	1
			2
165	24.	22. 6. 34	1
	24.	22. 6. 34	2
			3
	25.	26. 6. 34[c]	1
			2
			2_1
			R
			2_2
			R
			3
			3
			4
			5
	26.	28. 6. 34[d]	1
	25.	[26. 6. 34]	5
	(26.	28. 6. 34	1)
			2
			3
			4
	27.	2. 7. 34	2
			3
	27.	2. 7. 34	4
			5
			6
	28.	3. 7. 34	(1)
			2
	29.	5. 7. 34	(1)
			2
	29.	5. 7. 34	3
			R
			4
			5
	30.	6. 7. 34	2
			R
			3
			4
166	31.	9. 7. 34	1

[a] in der Reihenfolge (einschließlich der Wiederholungen) des Originaltextes

[b] Original: *18.* 6. 34

[c] Pfänder verweist hier auf „S. 1, 2 und zweite S. 1 und Rückseite; zweite S. 2". S. 1f. sind jedoch nur je einmal auffindbar; dabei dürfte es sich um die „zweiten" S. 1f. handeln, da S. 1 mit R vorhanden ist.

[d] Original: 27. 6. 34

d. In vorliegender Ausgabe angeführte Mss. aus der 7. und 8. Ethik-Vorlesung (D I 7 und 8)

D I 7

Ms.	Vorl.-St. (Pf.)	S. (Pf.)	Datum (Pf.) 1933
65	25.	4	26. 6.
66	25.	3	26. 6.
67	25.	2	26. 6.
68	25.	1	26. 6.
*69	24.	4	23. 6.
*70	24.	3	23. 6.
71	24.	2	23. 6.
72	24.	1, ④	23. 6.
*73	23.	2, ③	22. 6.
*73R		3, ③a	
*74	23.	1, ②	22. 6.
*74R		③	
*75	22.	3, ⑤	20. 6.
*76	22.	2, ④	20. 6.
*77	22.	1, ③	20. 6.
*77R			
*78	21.	3	19. 6.
79	21.	2	19. 6.
80	21.	1, ⑤	19. 6.
*80R			
*81			18. 6.
*81R			
*82			18. 6.
83	20.	5, ④	16. 6.
84	20.	4, ③	16. 6.
85	20.	1, ⑤	16. 6.
85R			
*86	20.	2, ⑧	16. 6.
*86R		3, ⑨	16. 6.
89	18.	3, ⑥	12. 6.
89R	18.	⑦	12. 6.
92	17.	2, ⑤	2. 6.
128	26.	1	27. 6.

* vom Herausgeber angeführt

D I 8

Ms.	Vorl.-St. (Pf.)	S. (Pf.)	Datum (Pf.) 1934
45	15.	①	7. 6.
46	15.	②	7. 6.
48	16.	①	8. 6.
49	16.	②	8. 6.
50	16.	③	8. 6.
51	16.	④	8. 6.
52R	[17.		11. 6.]
53	18.	①	12. 6.
54	18.	②	12. 6.
55	18.	③	12. 6.
55R			
56	18.	④	12. 6.
57	19.	①	14. 6.
*58	19.	②	14. 6.
59	20.	①	15. 6.
*60	20.	②	15. 6.
60R			
*61	21.	①	18. 6.
*62	22.		19. 6.
63	23.		21. 6.
63R			
64	24.	①	22. 6.
64R			
65	24.	②	22. 6.
66	24.	③	22. 6.
67	25.	1	26. 6.
67R			
68	25.	2	26. 6.
69	25.	3, ③	26. 6.
70	25.	4	26. 6.
71	26.	1	28. 6.
72	25.	5, ②	26. 6.
73	26.	2, ④	28. 6.
74	26.	3, ⑤	28. 6.
75	26.	4, ⑥	28. 6.
78	27.	②	2. 7.
79	27.	③	2. 7.
80	27.	④	2. 7.
80R			
81	27.	⑤	2. 7.
82	27.	⑥	2. 7.
84	28.	2	3. 7.
85R	[28.		5. 7.]
86	29.	2	5. 7.
87	29.	3	5. 7.
87R			
88	29.	4	5. 7.
89	29.	5	5. 7.
91	30.	2	6. 7.
91R			
92	30.	3	6. 7.
93	30.	4	6. 7.
94	31.	1	9. 7.
*95		2	9. 7.

e. Anordnung und Quellen der Parallelstellen

Seite	obere Parallelstellen Ms(s).		mittlere Parallelstellen Ms(s).		untere Parallelstellen Ms(s).	
52	N /45	↓			/163	
53	45	N				
57	/^{3}89/^{3}85 R/^{3}89/163/^{3}89	↓			/53	↓
58	^{3}89/^{3}89 R	↓			53/54	↓
59	^{3}89 R/^{3}86	↓			54	↓
60	^{3}86/^{3}86 R	↓			54	↓
61	^{3}86 R/				54/55/	N
63	^{3}/85	↓	/57	↓	/59/	
64	^{3}85/^{3}84/		57/58/(^{c}:60R)		—	
65	N ^{3}81	↓			/^{3}84/	
66	^{3}81/^{3}81 R/	N				
67	^{3}84/^{3}83	N			/59	↓
68	N ^{3}83/^{3}80	↓			59/ /59	↓
69	^{3}80	↓			59/60/61	↓
70	^{3}80/^{3}79	↓	/^{3}77(^{c}:^{3}74R)/^{3}77R/^{3}77	↓	61	↓
71	^{3}79	↓	/^{3}77/^{3}76	↓	61	↓
72	^{3}79/^{3}78	↓	^{3}76	↓	61/	↓
73	^{3}78/		^{3}76/^{3}75		/62/	
81	N /^{3}68	N			/63/	
84	N /64/^{3}66	↓			/64 R/64	↓
85	^{3}66/^{3}65/				64/65	↓
86	N /65				65/ /^{3}65	↓
87	N				^{3}65/	
89	67/68	↓			/67 R/	
90	68/				/69	N
93	N 73/74	↓			/78	↓
94	74/75/				78/79/	
104	166	N			/94/	

↓ = auf der folgenden Seite fortgesetzt
[= Parallelstellen-Sequenzen
N = „Normaltext"

4. Konkordanz der Quellennachweise

Die vorläufige und bereits in die Literatur eingegangene Klassifikation der Pfänderiana-Manuskripte von 1953 entspricht der endgültigen Klassifikation von 1971 für die in diesem Band benützten Texte in folgender Weise:

vorläufig:	*endgültig:*
100 d	D I 7
100 e	D I 8
100 f	D IV 1
108	A IV 4, D III 3, IV 2

NAMENREGISTER*

Aristoteles 23

Goethe, J. W. v. 43

Hartmann, N. 55, 90 a, 93, 95, 110
Hobbes, Th. 21 f.
Husserl, E. 55

Ibsen, H. 147

Kant, I. 21 f., 34, 79 ff., 95 ff., 98 ff., 111, 133 f., 139, 142 f., 147

Lipps, Th. 90 a, 93, 95
Lotze, H. 39

Mandeville, B. de 67 c, 75 b
Mill, J. St. 68 b

Nietzsche, F. 49, 75, 81, 100, 129, 142

Occam, W. v. 21 f

Paulsen, F. 74 b
Pfänder, A. 55, 150 a
Plato 40 a

Rückert, F. 117

Scheler, M. 55, 90 a, 93, 95
Schiller, F. 100
Schopenhauer, A. 34, 63, 81 ff., 129
Spencer, H. 74 a

Waitz, Th. 81

* enthält nur die von Pfänder, nicht auch die vom Herausgeber angeführten Namen.

SACHREGISTER

Absichtsethiken, -theorie(n) 72 f., 88 a, 89 f.
Adressat(en) 122, 124 ff., 127 b, 129, 131, 137, 142, 144 f., 148
angemessen, Angemessenheit, angemessen sein 60 f., 66, 91, 107, 109, 111, 111 a, 112 ff., 115 a, 116 f., 118 a, 138, 152
Anthropologie, philosophische 117
auszeugen, Auszeugung 113 f., 116 f., 117 a, 118 a, 119, 140, 144 ff., 150 ff.
Auszeugungsdrang 113 f., 116
Auszeugungsidee 104, 114, 117
Auszeugungstrieb 104, 116, 119, 140 f.
Auszeugungsziel 104, 114, 117, 140
Autoritäten 45, 47
autoritativ 21, 52, 121

Befehl 29, 122, 144
Bestimmtheiten, nicht-sachliche 40, 43, 61
Bestimmtheiten, unselbständige 40, 52 f., 61
Bewußtseinsakt(e) 136
Biologismus 74
Blindheit (für Werte) 43

Dahingestellt-sein-Lassen, vorläufiges 137
Definition 53
Determinismus 33
Dringlichkeitsordnung 92 f.
Dynamismus, dynamistisch 52, 89

Eigenwert(e) 29 ff., 42, 53 f., 57, 66, 70, 73, 79 ff.
emotionalistisch 52
Energismus, energistisch 52, 74, 89
Epoché (s. auch Urteilsenthaltung) 52 ff., 137
Erfahrung(en) 39, 56
Erfahrungserkenntnis 34 ff.
Erkenntnis(se) 20 f., 24 ff., 31, 42 f., 50, 61, 65 f., 96, 101, 109, 119, 128 f., 135 f.
Erkenntniskritik, erkenntniskritisch 138, 141
Erkenntnisvermögen 101, 135
Erreichbarkeitsordnung 93
Erziehung, (sittliche) 21, 44 a
Ethik, aristotelisch-scholastische 103 f.
Ethik, formale 95
Ethik, Kantische 95, 98 a, 99, 99 b, 102 ff., 109 f.
Eudämonismus, eudämonistisch 52, 68 f., 71, 80, 89
Evolutionismus 74
Existenz 31 f., 34, 36, 43, 45, 48, 52, 54, 129, 131, 133 f.

Findung 138 ff.
Findungsakt 141
Folgen 65
Folgen, soziale 77
Folgen, variable 70, 75
Folgenethik 76, 78
Folgenreihe, unendliche (variable) 70, 75 f.
Folgentheorien, allgemeine ethische 67 f.
Folgentheorien, spezielle ethische 68 f.
Forderung, autonome 96
Forderung, heteronome 96
Forderung(en), hypothetische 96, 126
Forderung(en), kategorische 96, 126
Forderungen, außersittliche 131
Forderungen überhaupt 122
Forderungsforschung 135
Forderungsnihilismus 129
Form 95 ff., 100, 111
Formalismus, formalistisch 95, 99
Forschung 22, 51, 138
Forschungsweg 136
Freiheit 33 ff., 124, 126, 129, 148 ff.
Fühler, seelische 50

Geber (sittlicher Forderungen) 124, 151
Gefordertes 122 f., 126, 127 b, 137
Gemeinschaft(en) 29, 43 a, 52, 77, 79 f., 90, 96, 102, 108, 111 a, 114, 118 a,

119, 125 [b], 130, 135, 143
Gemeinwesen 76 f., 79
Geschichte 22 ff., 66
Geschöpf 134
Geschöpfstellung 108
Geschöpfverhältnis 134
Gesetz 97 ff., 111, 133
Gewissen 31 [a], 55, 123 f., 128, 143, 149
Gewissenswahrnehmung 140
Glaube(n) (an Werte) 46, 121, 128, 144 f.
Gleichgültigkeit 40 f., 49
Glücksbilanz, variable 70
Gott 25, 63 ff., 79, 82, 96, 111, 114, 118 [a], 119, 123, 134 f., 139, 143 f., 146, 151
Grund, letzter (sachlicher) 28, 63, 67, 104
Grund, psychologischer 64, 82, 122
Grund, sachlicher 28 [a], 55, 60, 83, 122
Grundwesen 146
Grundwille 150
Gutheit, außersittliche 89, 115
Gutheit, objektive, uneigentliche sittliche 105 ff.
Gutheit, subjektive, eigentliche sittliche 105 ff.

Heiligkeitswert 92
Höhenordnung 93

Ich(e) 30 f., 32 [a], 34 f., 63, 82, 88, 96, 125 f., 139 ff., 144, 146 ff., 150 f.
Identität (aller Wesen) 81
Imperativ 95 ff., 100 ff., 104, 106, 109, 111, 115, 147 f.
Indeterminismus 33
Individualität 20, 142
individuelle Persönlichkeiten, Individuen, Individuum 77, 94, 113, 121, 128, 130, 142
Intellekt (gegen Leben) 56, 135
Intentionswert 92

Kausalitätsprinzip 33 f., 36
Keim(e) 116 [a], 119, 140, 150 f.
Keimanlage 113 f.
keimhaft 113 f., 133
Keimidee 114, 119 f., 144
Keimtrieb 140
Keim-Urtrieb 151
Kritik, radikale 86
Kollektivum 103 f.
konstant 70 f.
Kulturethik 78 f.

Leben (gegen Intellekt, Verstand) 49, 56, 135 f.
Lebensgeschichte, ethische 36
Lebenslage(n) (s. auch Situation) 33, 92, 114, 118 [a], 119 f., 146, 151
Lebensminderung 73
Lebenssteigerung 73
Lebenstheorie, ethische 75
Lebensverhältnisse 108 f., 112 [a]
Legalität 95, 97, 100, 103
Liebesmoral 84 f.
Lösung, richtige 34, 138
Lösungen, mögliche 25
Lösungen, unmögliche 25

Machtethik 75
Materie (des Wollens) 95 ff., 99, 105
Maxime 97, 99 ff., 111, 133
Meinungsklärung 136
Menschennatur, vernünftige 65 f., 104, 107 ff., 111 ff., 116
Menschheit 102 ff., 111, 115
metaphysisch 81, 83
mithelfen, Mithilfe 116 [a], 117, 118 [a], 120, 152
Mitleidsmoral 81 f., 84
Mittelwert 67, 82, 84 f.
Moralität 97
Moralphilosophie 23

Nahestehens, Grad des 118 [a], 120 [d]
Naturcharakter 37
Naturlaster 36
Naturperson 37
Naturtugend 36
Neigung 96, 98, 115
Nihilismus, ethischer 134 f.
Norm(en) 63 f., 67, 70 f., 77, 80, 94, 101
Notwendigkeit, teleologische 146
Nützlichkeitswert 56, 59 f., 67, 70 ff., 81, 115

objektiv 60 f., 91
Objektivität 101

Personmoral 86
Pflicht(begriff) 95, 98, 100 f., 147
Pflicht, höhere 147
Pflicht, niedere 147

Phänomen(e) 136
Phänomenologie 50, 52 ff., 136, 138, 141
phänomenologisch 125, 138
Polinomie 21
Prüfung, immer erneute 35, 141

Quelle(n) 63, 86 f.
Quellentheorien 83, 87

Rationomie 21
Rausch, Rauschzustände 51
realisieren, Realisierung (s. auch Verwirklichung) 56, 71, 88, 93
Realisierung, Wert- 94
Relation(en) 57 ff., 61 f., 65, 107, 112, 117
Richtigkeit, sittliche 97

Schädlichkeitswert 59
Schlechtheit, objektive, uneigentliche sittliche 105, 107 f.
Schlechtheit, subjektive, eigentliche sittliche 105, 107
Schöpfer 108, 132, 134, 144, 151
Schöpfung 145
Seinsbestimmtheiten 53
Seinsfindung 140
Seinsforschung 51
Selbstlosigkeit, Moral der 83 f.
Selbstzweck 102
Sinn (des seelischen Lebens) 48
Sinnklärung 34, 52 f., 135
Sitten, Sittenlehre 23
Sittliches 20
Sittlichkeit 25 f.
Situation(en) (s. auch Lebenslage) 20, 92 f., 124
Sklavenmoral 129, 134
Solidaritätsgefühl 102
Sollen, absolutes 146
Sollen, hypothetisches 143, 146
Sollen, kategorisches 146
Sollen, unbedingtes 146
Sollenserkenntnis 127
Sollensethik 121 f., 128, 135
Sollensfindung 140 f.
Sollensmeinung 23 f.
Sollenswahrnehmung 141
Sozialethik 76
Spaltung (zwischen Sollen und Wollen) 150
Steller (sittlicher Forderungen) 123, 129, 131 f., 134, 151
Stumpfheit (für Werte) 40 f.
Subjekt(e) 32, 57 f., 60 ff., 69, 104, 111, 122 f., 125, 127, 130, 136

Theonomie 21
Theorien, falsche 66
Theorie, richtige 104, 145
Totalabsicht 88 a, 89, 91
Totalsachverhalt 91
Totalzweck 88 a
Träger 27 ff., 36, 41, 44, 55 ff., 62 f., 104, 118 a
Triebfeder(n) 81 f., 86, 96 f., 98, 100, 111, 115, 121

Übermittler (sittlicher Forderungen) 123, 131
unangemessen, Unangemessenheit 65, 91, 107, 109, 112, 115 a, 117, 138
unbewußt 116, 130
Unbewußtheit 117
unecht 40, 117
unendlich, Unendliches 70, 75 f., 89
unfrei, Unfreiheit 36, 149 f.
Unfreiheitsbewußtsein 150
Ursachlosigkeit 34
Urteilsenthaltung (s. auch Epoché) 54, 136
Urtrieb 150 f.
Utilitarismus, utilitaristisch 68 f., 71, 80, 89

variabel, Variabilität 58, 70, 72 f., 76, 89, 124 b
Variation 65
Verantwortung 68
Verbindlichkeit 21, 26, 68, 121 f., 125 f., 131, 138, 142 ff.
Verbindlichkeitsfindung 138
Vererbungstheorie 132
Verhalten, eigentliches willentliches 30
Verhalten, uneigentliches willentliches 30
Vernunft 96, 98 f., 101 ff., 108 ff., 133
Vernunftordnung 98
Verstand 21, 43, 47, 49 f.
Verstandeserkenntnis 26, 43, 50 f.
Verstandesforschung 51
Verstandesherrschaft 51
verstandesmäßig 47, 56
verstiegen 93
Verwirklichung (s. auch Realisierung) 104
virtuell 140
Vitalismus, vitalistisch 52, 74, 80, 89

Vollzug 25
voluntaristisch 52
Vorziehungsordnung, Vorzugsordnung 57, 91, 94, 106

Wahrnehmung 138
Wahrnehmung, nomologische 140
Wahrnehmung, unbefangen forschende 141
Wahrnehmung, verstandesmäßige 47
Welt, Stelle in der 120 [e], 152
Wert(e), abgeleitete(r) (ethische(r)) 29, 31, 52, 57, 59 f., 66, 70, 75, 77, 79
Wert, absoluter 58
Wert(e), außerethische(r) 30 f., 33, 79, 85
Wert, ästhetischer 29, 42, 55
Wert, Eigen- 29 ff., 42, 52, 56
Wert, Heiligkeits- 92
Wert, konstanter ethischer 70 f.
Wert, Mittel- 67, 82, 84 f.
Wert, objektiver, (uneigentlicher) ethischer 104, 106, 109
Wert, sozialer 77
Wert, subjektiver, (eigentlicher) ethischer 77, 106, 109
Wertarten 42 f., 55
Wertbestimmtheiten 53
Wertbewußtsein 50, 52 ff.
Wertbilanz (der Folgen) 67
Wertblindheit 40, 41 [a], 55
Wert(e), höhere(r) 37, 48, 72, 91, 93
Werte, niedere 37, 48, 91
Wert(e), übertragene(r) (ethische(r)) 29, 42, 53, 56
Werte, vitale 92
Werterkenntnis 44 [a], 47 f., 63 f., 66 f., 84, 116 f., 127, 129
Werterkenntnis, richtige 51 f.
Werterkenntnisvermögen 43
Wertethik 27 ff., 31 f., 33 [b], 37, 41, 63, 121, 128
Wertethik, materiale 99
Wertfindung(en) 51 f., 54 ff., 61 f., 64, 140
Wertforschung 51
wertfrei 38, 45, 50 f., 54
Wertfühler 51
Wertfühlung 51
Wertglaube 43 ff., 47 f.
Wertirrtum 77, 90
Wertmeinung(en) 39, 46 [a], 47 ff., 56 ff., 60 ff., 72 f.
Wertnihilismus 48 ff., 57 f.
Wertordnung 57, 59, 65, 91 f., 94 f., 111, 115, 116 [a], 130
Wertordnungsethik 90 ff.
Wertordnungstafel 93
Wertordnungstheorie 92
Wertphänomenologie 52 f.
Wertphilosophie 41 f., 44, 50, 61, 112
Wertprädikate 27, 43 f.
Wertrealisierung 94
Wertrelativismus 57
wertrichtig, Wertrichtigkeit 93 f., 106
Wertsetzung 49, 55
Wertsinn(e) 51, 55 f., 62
Werttäuschung 39, 43
Werttheorien, falsche 52
Wertträger 44
Wertungsirrtum 39
Wertunrichtigkeit 93
Werturteil(e), ethische(s) 20, 22 ff., 27 [a], 47, 51, 64 f., 127
Wertverneinung 44 [a], 48 ff.
Wertwahrnehmung 54, 140
Wertzweifel 44 [a]
Wesensart, menschliche 113 f., 118, 142
Wesenserkenntnis 34 ff.
Wesenskeim(e) 151
Willensfreiheit 31 ff.
Willenszentra, (Menschen als) 94
Willkürfreiheit 149
Wirkungskreis 118 [a], 119 f.
Wissenschaft(en) 20 f., 23 ff., 38, 43, 45, 78, 92
Wollen, eigentliches 35 f., 132

Zeitgeist 24
Zeitströmung 95
Zweck, fundamentaler 92
Zweck, negativer 102 ff., 106, 111
Zweck(e) an sich (selbst) 102 f., 106
Zweck an sich (selbst), negativer 102, 104
Zweckethiken, Zwecktheorien 88 [a], 90, 103
Zweifel 43, 129, 137, 141